

Pierre-François Moreau

SPINOZA. FILOSOFÍA, FÍSICA Y ATEÍSMO



PENSAMIENTO



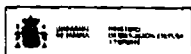


La obra que el lector tiene en sus manos se ocupa de cuestiones de historia de la filosofía y, más en general, de cuestiones de historia de las ideas, dos disciplinas de las que no siempre se ve cuál es su utilidad inmediata. Ambas deben enfrentarse a tres tipos de adversarios: a quienes buscan en la filosofía una sabiduría, a quienes la practican como una técnica especializada y a quienes lisa y llanamente ponen en duda su interés.

Pierre-François Moreau

SPINOZA.
FILOSOFÍA, FÍSICA Y ATEÍSMO

Traducción de
Pedro Lomba Falcón



Esta obra ha recibido una ayuda
a la edición del Ministerio
de Educación, Cultura y Deporte

EDITA A. Machado Libros

Labradores, 5. 28660 Boadilla del Monte (Madrid)
machadolibros@machadolibros.com • www.machadolibros.com

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida ni total ni parcialmente, incluido el diseño de cubierta, ni registrada en, ni transmitida por un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro sin el permiso previo, por escrito, de la editorial. Asimismo, no se podrá reproducir ninguna de sus ilustraciones sin contar con los permisos oportunos.

Título original: *Problèmes du spinozisme*

© Pierre-François Moreau

© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2006

© de la traducción: Pedro Lomba Falcón, 2014

© de la presente edición: Machado Grupo de Distribución, S.L., 2014

REALIZACIÓN: A. Machado Libros

IMPRESIÓN: Cofás, S.A.

ISBN: 978-84-7774-784-0

DEPÓSITO LEGAL: M-10.733-2014

Impreso en España

Índice

Prólogo a la edición española. La utilización de la mirada histórica	7
Introducción. Leer a Spinoza	13
PRIMERA PARTE; MATERIALES	23
Spinoza y Epicuro: La física	25
Spinoza, Tácito y los judíos	39
Spinoza y Descartes	47
I. <i>Mens e Intellectus</i> . El joven Spinoza ante Descartes	47
II. Los <i>Principia</i> de Spinoza	55
SEGUNDA PARTE: PROBLEMAS	71
El ateísmo	73
El materialismo	89
Lenguaje y poder	99
El engaño de sí	109
¿Qué es la filosofía? Spinoza y la práctica de la demarcación	121
TERCERA PARTE: NOCIONES	137
El léxico de la primera persona	139
Sobre la justicia divina: Spinoza y los instrumentos de la revelación	157
Los profetas	167
<i>Sacerdos, Levita, Pontifex</i> . Los sacerdotes en el léxico del <i>Tratado teológico-político</i>	183
La luz natural en Spinoza	191
El amor en el <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i>	215
El juicio	229
La duda	243
El martirio	249
Procedencia de los textos	267

Prólogo a la edición española

La utilización de la mirada histórica

La obra que el lector tiene en sus manos se ocupa de cuestiones de historia de la filosofía y, más en general, de cuestiones de historia de las ideas, dos disciplinas de las que no siempre se ve cuál es su utilidad inmediata. Digamos algo sobre ello. Ambas deben enfrentarse a tres tipos de adversarios: a quienes buscan en la filosofía una sabiduría, a quienes la practican como una técnica especializada, a quienes lisa y llanamente ponen en duda su interés.

1. El primer tipo de argumentación procede más bien del exterior del círculo de los filósofos profesionales. Identifica la filosofía con la búsqueda de una sabiduría, y busca en ella una enseñanza eterna. Desde este punto de vista, ¿por qué habríamos de detenernos en las diferencias entre los filósofos (las cuales aparecen aquí como contingentes) y en sus determinaciones históricas, que son por fuerza inesenciales respecto de su mensaje? Será preferible escuchar lo que todos tienen en común, o lo que los mejores de entre ellos han enunciado, sin perder el tiempo en investigaciones inútiles que no harían más que desviarnos del acceso inmediato a un ideal de vida o a una visión del universo o de la condición humana. Lo que constituye la originalidad de una filosofía, ¿acaso no es lo menos interesante, fórmulas incomprensibles, tesis inadmisibles, análisis alejados de nuestra experiencia? Por lo demás, la jerga de los filósofos parece el ejemplo mismo de eso que aleja a los filósofos es-

pecializados de la simple investigación de lo verdadero, lo cual constituye el objeto del deseo de todos.

Es preciso dar dos respuestas a semejante discurso: la primera es que la precisión del concepto no se gana en la unidad y lo indeterminado, sino, bien al contrario, en la diferencia y la investigación de fronteras. Pensar sin diferencias es, muy a menudo, pensar banalidades, es decir: no pensar. La unanimidad aparente se hace sobre las palabras, pero sobre palabras cuyo contenido está como difuminado por el rechazo de las fronteras entre las nociones. Si una doctrina posee un sentido, si tiene algo que decirnos, ello se debe, justamente, a eso que hace que tal doctrina sea ella misma y no otra, incluso en aquellas de sus regiones que nos parecen difícilmente admisibles o escandalosas, o completamente alejadas de nuestra propia experiencia. En la medida en que una doctrina es coherente, estos rodeos técnicos son el precio que ha de ser pagado para establecer las tesis que parecen más aceptables. La segunda respuesta es que lo que ahora nos parece evidente, común, y, por así decir, admisible por todo el mundo, no siempre lo ha sido —y que a menudo ha sido preciso montar maquinarias conceptuales extremadamente complicadas para producir las ideas que después han adquirido una fuerza de evidencia, una fuerza tal que ha hecho que las evidencias anteriores y contrarias caigan en el olvido—. Dentro de semejante perspectiva, el establecimiento del sentido de los términos en un léxico específico, por ejemplo, lejos de ser una tarea secundaria, se convierte en una condición absoluta para pensar de la manera más rigurosa.

2. El segundo tipo de argumentación, por el contrario, procede del interior de la corporación de los filósofos. Es propio de los teóricos que están convencidos de la tecnicidad de la filosofía. No se imaginan que esta es eterna; estiman, al contrario, que conoce un progreso de tipo científico que hace que las doctrinas del pasado caduquen, lo cual las vuelve insignificantes. Tales doctrinas no tendrían mayor interés del que tienen los carromatos para los conductores y los usuarios de los aviones a reacción... En suma, lo que importa es la filosofía del presente; ningún interés puede haber en estudiar a... (y estos puntos suspensivos serán sustituidos por unos nombres propios o unas referencias que variarán cada diez años: Russell, Wittgenstein, las ciencias cognitivas, etc.).

La paradoja de semejante posición está en que, por un lado, afirma la fuerte tecnicidad de la actividad filosófica, la cual la emparenta con una disciplina científica, y hace que se apoye en las más recientes de entre ellas —esto es, estima que la filosofía no tiene por qué responder a las preocupaciones confusas, expresadas en lenguaje natural, de los no especialistas. Pero, por otro, reproduce respecto del pasado de la filosofía la misma ilusión que hemos enunciado más arriba. Por razones aparentemente opuestas, la mirada histórica del pensamiento se vuelve a encontrar desacreditada. En el mejor de los casos, será asimilada a la conservación de un patrimonio polvoriento.

Ante tales argumentos, se debe señalar que la modernidad técnica se construye con palabras, y dentro de un cierto marco. Este marco, estas palabras, esta vinculación misma a la ciencia, han sido producidos históricamente, y solo son válidos en una cierta coyuntura teórica. La historia indica las posibilidades y los límites de esta. No es que pueda anticipar estos límites, pero traza su contorno. Si es posible constituir dominios que utilicen un lenguaje y unos criterios definidos, las grandes escansiones de la historia de la disciplina nos han enseñado que las crisis y las transformaciones ponen en cuestión, regularmente, los horizontes y los programas de la actividad filosófica. En tales momentos, lo que parecía caducado puede volver al primer plano (incluso cumpliendo otras funciones), y las fases anteriores del pensamiento pueden permitir medir de nuevo los envites y las condiciones de su funcionamiento. La actividad teórica del presente, por tanto, solo caduca en apariencia, y solamente por un cierto tiempo, el del pasado, lo cual en modo alguno quiere decir que esa actividad teórica del presente repita ese pasado o que se agote confluyendo con él.

3. Finalmente, una tercera serie de argumentos procede, entre otros, de aquellos que son llamados los «gestores» (y los «contribuyentes», figura mítica en nombre de la cual aquellos pretenden hablar). Ponen en duda, a decir verdad, no la existencia de la historia de la filosofía, sino, más generalmente, la de las disciplinas de investigación. Y lo hacen en nombre de la utilidad —y de su utilidad comparada—. La insistencia y la brutalidad con las cuales se han planteado estas cuestiones en Francia y en España en los tiempos más recientes son la forma de una cierta profundidad objetiva. No

se trata de la profundidad subjetiva de la inteligencia individual, de la finura, del sentido de los matices, sino que se trata de la profundidad objetiva del cuestionamiento colectivo, de aquella que pregunta por qué debería la sociedad cargarse con el pesado fardo de una investigación en historia de la filosofía antes que con el de una investigación en informática o economía.

Frente a semejante interpelación, es difícil darse por satisfecho con algunas de las respuestas al uso: aquellas que apelan al hábito, a la reivindicación de la inutilidad como garantía de autenticidad, al valor formativo de toda ciencia. Semejantes respuestas, ciertamente, tienen su mérito, pero no delimitan con el rigor suficiente las razones por las que esta investigación en concreto posee un valor y —reivindiquémoslo— una utilidad. Hablo aquí de la utilidad de la historia de la filosofía en toda su efectividad —es decir, muy concretamente, hablo del establecimiento de los textos con todo lo que ello comporta de filológico, de la interpretación / comentario de esos textos, del análisis de los sistemas y de los problemas que esos textos constituyen, de la inserción de estos sistemas y de estos problemas en un contexto, esto es, a la vez en una tradición (de una doble tradición: la de los marcos de cuestionamiento y la de las construcciones sistemáticas) y en una escena filosófica; dicho de otra manera, hablo aquí de su inserción en una historia.

¿Cuáles son las razones por las cuales nuestra formación social (la Europa del siglo XXI) puede considerar como legítimo apoyar la investigación en historia de la filosofía?

Una primera razón deriva del lugar que ha ocupado la filosofía en la historia de las ideas. En efecto, es preciso que haya una investigación en historia de las ideas. ¿Por qué? Para saber qué somos —pues nos preguntamos constantemente por las raíces de Europa (cristianas o no), por la identidad nacional (y la inmigración... o, más bien, por las inmigraciones sucesivas que la han constituido), por la identidad europea, etc.— Y todo esto implica saber cómo este conjunto de identidades que nos constituye ha sido él mismo construido. Si estamos de acuerdo en limitar los efectos de la superstición, ello se debe a que, desde la «nueva física» de la Edad moderna, somos herederos de un mundo penetrado de causalidad; si defendemos la tolerancia y la libertad de pensamiento, no lo hacemos porque estemos especialmente dotados para ambas, sino porque

hemos sido precedidos por los combates de la Ilustración y porque los movimientos religiosos mismos han formado la idea de una devoción privada; si consideramos que la soberanía es legítima tan solo si procede del pueblo según formas instituidas, ello es debido a que pensamos, tal vez sin saberlo, según las formas que han instituido las teorías del derecho natural y del pacto social, así como aquellas que les han sucedido. Nosotros somos el producto de esta historia, somos vividos por ella, y solo conociéndola viviremos activa y lúcidamente. *Nosotros*, es decir, todos los ciudadanos, y no solamente los historiadores de las ideas.

Ahora bien, dentro de estas configuraciones de ideas la filosofía desempeña un papel particular. No, ciertamente, en tanto que «ciencia de las ciencias», sino a causa de una situación totalmente particular: a causa del hecho de que no tiene objeto. Todas las ciencias tienen uno, incluso aunque se trate de un objeto imaginario. La filosofía tiene envites; por supuesto que piensa estos envites bajo la forma de objetos; si carece de objeto, ella misma se da uno (a menudo los objetos mismos de las prácticas científicas, u objetos homónimos: por ejemplo, la extensión, cuando la física del XVII matematiza el espacio). En muchas épocas la filosofía funciona, pues, como laboratorio para las categorías. Inversamente, puede suceder que en una cierta época sea otra disciplina la que detente las claves de lo teórico y, por tanto, las claves de lo filosófico. Así, estudiar la historia de la filosofía nos permite estudiar la historia de las ideas de manera concentrada —pero de manera tan concentrada que ya no es comprensible si no se la vuelve a hundir en este terreno a intervalos regulares—. La investigación en historia de la filosofía —y esto implica muchos rodeos: el conocimiento de textos, de escuelas, de controversias— apunta, en el fondo, a la construcción de la historia de las formas de la racionalidad, las cuales no son de ningún modo lo propio de la filosofía, aunque se encuentran efectivamente en los discursos y las prácticas de las ciencias, de la política, de las religiones y en las formas de sensibilidad.

Una segunda razón deriva del carácter conflictual del campo en cuestión. En efecto, estas formas de racionalidad y de sensibilidad no son para nada homogéneas, y es preciso corregir inmediatamente lo que puede parecer irénico en la explicación precedente. Las filosofías se han combatido, y hacer su historia es también

tomar posición en estos conflictos. Aunque solo sea decidiendo de la importancia relativa de las filosofías del pasado, e incluso de la cualidad de filósofo de los diferentes pensadores que nos han precedido. ¿Quién merece ser reeditado, estudiado; quién es un objeto legítimo para una tesis? ¿Quién ha de ser considerado como un epígono, o como el valedor de un pensamiento vulgar? ¿Quién es merecedor de que se haga el esfuerzo de publicar una edición de sus obras completas (y, por tanto, merece que nos tomemos la molestia de encontrar fondos para publicarla...)? Las discusiones entre los filósofos y los historiadores de la filosofía actuales para situar entre ellos a los filósofos del pasado, para definir qué ha sido la filosofía y qué sentido han tenido los combates filosóficos, se ventilan también en el envite de saber cómo nos situamos nosotros, ahora, en relación a esta historia. De aquí la importancia de preguntas como estas: ¿quién es filósofo?, ¿quién está legítimamente en la lista de los filósofos? Para nada se trata de una cuestión erudita. O, cuando menos, la erudición está aquí puesta al servicio de un análisis en el que lo que se mide es primeramente la significación histórica de las contradicciones que han hecho de nosotros lo que somos.

París, marzo de 2009

Introducción

Leer a Spinoza

Leer a Spinoza, como a cualquier otro filósofo, es, en primer lugar, trabajar sus textos. Desde los años sesenta, y a partir de la aparición de los pioneros trabajos de Martial Gueroult¹, Sylvain Zac², Gilles Deleuze³ y Alexandre Matheron⁴, los estudios franceses se han consagrado con perseverancia a este pensamiento fuerte y difícil. No es inútil preguntarse por las diversas maneras de realizar este esfuerzo. Se puede poner el acento sobre la coherencia del sistema, sobre la explicación precisa de los textos, sobre su inserción en la historia de las ideas. En el caso de Spinoza, estos diferentes procedimientos deben tener en cuenta, además, las dificultades —pero también los recursos— que derivan de su manera propia de situarse en las controversias y de escalar diferentes estilos de argumentación.

Así, podemos caracterizar los diferentes procedimientos que a lo largo de esta historia se han revelado como otros tantos esclarecimientos legítimos:

¹ *Spinoza I. Dieu (Éthique, I)*, París, Aubier; Hildesheim, Olms, 1968, y *Spinoza II. L'âme (Éthique, II)*, París, Aubier; Hildesheim, Olms, 1974.

² *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, París, P.U.F., 1963.

³ *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.

⁴ *Individu et communauté chez Spinoza*, París, Les Éditions de Minuit, 1969.

El análisis estructural se propone sacar a la luz la arquitectura propia de un sistema filosófico. La fuerza de este método está en su insistencia sobre la consistencia de un universo, sobre el hecho de que los conceptos de un filósofo no son reductibles a las nociones homónimas que atravesarían toda la historia del pensamiento, sino que, al contrario, extraen su sentido del encadenamiento sistemático en el que están insertos. Alexandre Matheron ha ofrecido un modelo de esto en su gran libro *Individu et communauté chez Spinoza*. Puede decirse que prácticamente todos los estudios actuales dependen de este trabajo. El peligro —en el que el mismo Matheron no cae— está en fijar el pensamiento del autor en un sistema cerrado. Evidentemente, se trata de un riesgo que es mayor en el caso de Spinoza, pues poseemos poca información acerca de su evolución intelectual, a diferencia de lo que sucede con Descartes, Hobbes o Leibniz. La mayor parte de sus obras han sido publicadas de una sola vez, tras su muerte; las que aparecieron en vida de su autor no han tenido más que una sola edición; tan solo poseemos un número restringido de cartas, cuando a menudo es la correspondencia lo que ayuda a reconstruir las fases decisivas de una doctrina.

El microanálisis de un texto, si este está bien escogido, puede convocar dificultades y problemas. Se trata de un procedimiento que completa la exposición de las estructuras de un mundo intelectual y que permite captar en detalle cómo se establecen las tesis, contra quién se formulan, sobre qué argumentos, qué referencias, qué ejemplos se apoyan. El análisis de los equilibrios lexicales de un pasaje preciso —los cuales no son necesariamente los mismos que los del sistema en su totalidad— muestra cómo el trabajo de un pensamiento se elabora a través del trabajo del lenguaje, y hasta qué punto este es simultáneamente el material necesario y el instrumento de la transformación de una síntesis teórica. Ciertamente, se puede considerar cada una de las páginas de un filósofo como un trozo de un monumento que le otorga su sentido; pero a veces es más provechoso descubrir en ellas uno de los cimientos sobre los que se construye el edificio. Se ve así qué procedimientos son puestos en práctica, qué recursos deben ser movilizados, qué sacrificios se hacen necesarios.

La inserción del sistema en la historia del pensamiento implica varias dimensiones. En primerísimo lugar, la relación con la tradición filosófica —a condición de no reducir esta relación a una simple repetición o al juego de las influencias lineales, pues es preciso comprender que una tradición, por sí misma, es algo contradictorio, y que recibir es escoger—. A continuación, la relación con los espacios intelectuales que el sistema recorre y a los cuales debe su formación: el derecho y la política, el análisis de las pasiones, la religión, las diversas prácticas científicas. Simétricamente, la historia de la recepción —por ejemplo, la acusación de ateísmo o de panteísmo, así como las lecturas en términos de mística, nos invitan a que nos preguntemos a qué pueden aferrarse tales interpretaciones (incluso si son tendenciosas) en el texto—. Finalmente, el análisis del movimiento mediante el cual Spinoza se hace spinozista: ¿cómo se llega a lo que podríamos llamar un spinozismo desarrollado? El problema está entonces en no leer este movimiento según un registro teleológico.

Cuando se recurre a estos tres enfoques, es preciso prestar atención a dos características que son comunes, sí, pero también particularmente importantes en el caso de Spinoza:

La dimensión controversial: si es verdad que un sistema filosófico se construye en relación al exterior, o, más bien, que el exterior está en el interior —por sus exigencias, sus herencias, sus cuestiones—, entonces hay que agudizar la atención y medir en qué conflictos se inserta una filosofía, y más aún si esta no nombra a sus adversarios; es preciso, por tanto, y en cada pasaje, preguntarse a quién se apunta, qué argumento tradicional es evocado y qué peso referencial recubre cada silencio.

La dimensión argumentativa y estilística: ¿qué trata de probar determinada fórmula o figura? En este sentido, un buen punto de partida consiste en la localización de una fórmula que parece extraña si se compara con lo que se cree saber acerca del sistema. Si se toma en serio la consistencia de un universo teórico, la cual no es lo mismo que su estricta coherencia demostrativa, remontar los hilos de semejante extrañeza conduce a menudo a quebrantar las certidumbres demasiado rápidamente adquiridas; se puede entonces columbrar que varias soluciones sucesivas han tratado de im-

poner, a través de caminos diferentes, una misma tesis fundamental; o, al contrario, que una tesis esencial solo ha sido construida poco a poco, edificándose a través de estilos de argumentación y de formas de razonamiento otras que la pura demostración. Se puede observar, finalmente, que una tesis única afirma aspectos diversos según el registro discursivo en que se expresa; no se excluye que tan solo pueda revelar el conjunto de sus envites y de sus consecuencias dándose a leer en varios modos de expresión —el diálogo y el tratado, la carta o la exégesis, la demostración matemática o el escolio polémico.

He intentado clasificar en otro lugar⁵ las diferentes culturas de Spinoza, partiendo de su biblioteca y de lo que acerca de ellas aparece en su obra. Quisiera practicar aquí un ejercicio análogo, pero desde otro punto de vista. Se ha dicho que una filosofía se construye a partir de un cierto número de elementos exteriores. Es importante hacer su inventario. Una vez establecida la cronología de la vida de alguien, queda preguntarse —si es que se quiere transformar dicha cronología en una biografía propiamente dicha— qué mundos teóricos ha atravesado que hayan modelado su experiencia y le hayan proporcionado los materiales para elaborar su pensamiento.

Así pues, un modo de leer la biografía que se detenga para hacer balance de las adquisiciones culturales. Un filósofo que medita la religión, incluso si parece hacerlo de manera abstracta, da necesariamente un contenido a los términos que utiliza, y este contenido procede de su cultura, es decir, de lo que ha vivido, visto o leído. Sucede lo mismo con los demás sectores de la vida humana y con los discursos en los que estos se reflejan. No se trata solamente, por lo demás, de reflexionar sobre estos sectores como si fueran determinados objetos, sino también de vivir lo que en ellos sucede, o de transponer en otro lugar lo que se limitaba a ellos. Son a la vez, en suma, materiales de estudio, momentos de experiencia y envites de conflictos.

Se diga o no se diga, se sea consciente de ello o no, siempre se razona efectivamente sobre un cierto material. Este no es tomado

⁵ P.-F. MOREAU, *Spinoza et le spinozisme*, París, P.U.F., col. «Que sais-je?», 2003, cap. 1.

necesariamente de la vida misma del escritor: puede proceder de sus lecturas (pero no se lee todo, y se concede una importancia mayor o menor a lo que se lee). Puede proceder también del aire de la época —pero también aquí se selecciona⁶—. Entre la cultura pasiva de un autor y su pensamiento propio, existe un nivel intermedio que es el de su cultura activa, o más bien el de la activación de su cultura: aquellos de entre sus conocimientos, directos o indirectos, que le sirven para construir los problemas y resolverlos.

Por ello, no basta con localizar lo que estaba a disposición de Spinoza, ni siquiera con enumerar lo que ha retenido. Para acercarse a la línea en que una cultura se incorpora a una filosofía es preciso medir, por decirlo con un término tomado de Leo Spitzer, el *desvío significativo* mediante el cual el filósofo modifica eso mismo que recibe. Señalemos cuatro componentes fundamentales de la cultura de Spinoza.

1. Primer componente: la cultura religiosa. Spinoza vive en una época de doble confrontación religiosa. Por una parte, el cristianismo está dividido en varias confesiones entre las cuales abundan las controversias, y se ve confrontado también a un pensamiento libertino cada vez más fuerte, por no mencionar la existencia de un judaísmo que conoce un vigor intelectual bastante importante, legible a partir de entonces en las lenguas europeas. Por otra, el descubrimiento, debido a los viajeros, los misioneros y los conquistadores, de las religiones de América y del Oriente refuerza un pensamiento comparatista que hasta entonces tan solo se nutría de la tríada judaísmo, cristianismo e islam, o de la herencia de la mitología antigua.

¿Cómo se sitúa Spinoza dentro de este horizonte? Procede de un medio judío muy particular, y, dentro de él, vive un destino también particular. Los judíos «portugueses» de Ámsterdam son en su mayoría exiliados que han abandonado Portugal (o España) para refugiarse en las Provincias Unidas. Durante varias generaciones habían vivido en la Península como católicos. Sería inútil retomar aquí la discusión acerca del grado de sinceridad de su conversión. Lo que importa es que, incluso quienes eran verdade-

⁶ Esta es la debilidad del libro de Dunin-Borkowski (por admirable y útil que sea su erudición): ciertamente, Spinoza no ha leído todo lo que se ha publicado en su tiempo, y su obra no es ni la suma ni la síntesis de ello.

ramente criptojudíos, poseían una cultura judía muy débil —si se distingue en el interior de una religión, como es necesario hacer, entre la fe y la cultura—. Por tanto, se ven obligados a traer rabinos de Venecia o de Marruecos. Y sobre todo, en la misma Ámsterdam, se señala una nueva especificidad: la comunidad posee una cultura, a lo que parece, especialmente bíblica —esto choca a los viajeros: se estudia más la Biblia, y más directamente, que el *Talmud*—. Es este un rasgo que se encuentra en Spinoza.

¿Qué hace este cuando abandona la comunidad? Penetra en un mundo dominado por una cultura religiosa calvinista; también en él prevalece la Biblia sobre sus comentarios. Cuando Spinoza diga *Scriptura sola*, no dirá nada distinto de lo que dicen sus contemporáneos, aunque rápidamente otorgue otro sentido a la expresión.

Aquellos a quienes frecuenta, no obstante, no son teólogos de profesión: son mercaderes (Balling, Jelles) o médicos (Meyer, Bouwmeester), miembros a menudo de grupos que pertenecen a la segunda Reforma. Otro grupo importante en las Provincias Unidas es el constituido por los socinianos: Spinoza podría estar cerca de ellos por su concepción de Cristo, por su racionalismo, por la importancia que conceden al texto solo de la Escritura y por su rechazo, por ejemplo, de la Trinidad. No obstante, la única vez que Spinoza los menciona, lo hace para condenar su literalismo.

¿Qué conoce Spinoza de otras confesiones o religiones? Ha frecuentado a católicos, sin contar a aquellos que lo han sido o que van a convertirse al catolicismo. Estos últimos le van a hacer objeto de sus ataques y van a tratar de convertirle. Pero cuando habla de ellos, lo hace más bien porque se interesa por las fuerzas y las debilidades de la secta de los «*pontifici*» en términos de religión política, por los medios de su dominación y por sus relaciones con el poder. En cuanto a las otras religiones, parece no disponer de ideas precisas sobre el islam (su opinión sobre Mahoma es fluctuante), aunque parece que las tiene sobre la política de los turcos. Por lo que se refiere a la China, se interesa más por la permanencia de la nación a pesar de sus invasores; y respecto del Japón, por las reglas políticas que impone a los cristianos que quieren comerciar con él. Cuando habla de los profetas, no se interesa por los de los indios, a diferencia de Juan de Prado. ¿Y las religiones antiguas? Son objeto de su reflexión, de nuevo, más bien por su carácter político.

Así pues, el nuevo y ampliado horizonte no ha desempeñado para él un papel importante. El descubrimiento de América, el mayor conocimiento de las Indias o de la China, no parecen ofrecer un material nuevo a su reflexión sobre la fe o la teología: permanece dentro de un universo antiguo —más romano, por lo demás, que griego y judeocristiano.

Sin embargo, no podemos quedarnos en esta constatación. Cuando leemos los primeros capítulos del *Tratado teológico-político*⁷, nos damos cuenta del esfuerzo que hace Spinoza por construir una teoría general de los instrumentos de la revelación —a partir de un material ciertamente judío y cristiano, pero tendiendo a descifrar en él reglas generales de comportamiento válidas, para él, en todas las civilizaciones—. Hay aquí un desvío notable, por una parte, respecto de los discursos ortodoxos, y, por otra, respecto de los discursos comparatistas, ya se enmarquen dentro de la ortodoxia o mediten su ruina. Spinoza se encuentra ya en otro tipo de cuestionamiento: en aquel que podría llamarse una antropología religiosa, pero no ya en una discusión sobre la verdad de la religión o de tal religión.

2. Segundo componente: el universo científico. Pensamos inmediatamente en las matemáticas y la física. Pero no es todo: es preciso incluir también a la medicina (Spinoza frecuenta a muchos médicos) y a las ciencias del lenguaje. Se trata de una cultura pasiva. Ha leído a Descartes y a los cartesianos holandeses; no es seguro que haya necesitado a Hobbes para elaborar su teoría de la definición genética. No es un sabio en el sentido de que habría inventado teoremas. No es Descartes o Leibniz. Pero Spinoza es un aficionado a las ciencias bastante cultivado, está al corriente de la ciencia de su tiempo, y es capaz —su Correspondencia lo muestra ampliamente— de discutir con otros defensores de la «nueva filosofía» y de sus correlatos científicos.

⁷ En adelante, emplearemos las siguientes siglas: *TTP*, para el *Tratado teológico-político*; *TP*, para el *Tratado político*; *Eth.*, para la *Ética*; *Ep.*, para la Correspondencia; *KV*, para el *Tratado breve*; *TIE*, para el *Tratado de la reforma del entendimiento*; *PPC*, para los *Principios de filosofía de Descartes*; y *CM*, para los *Pensamientos metafísicos*. Los textos de Spinoza serán citados siguiendo la edición GEBHARDT, indicando el número del tomo en que aparecen seguido del número de página y de línea o líneas que correspondan a la cita.

La cuestión, más bien, es esta otra: ¿qué significa importar los criterios de verdad de otra disciplina? Spinoza sabe bien que la sustancia y sus atributos, al igual que las pasiones y el Estado, no son objetos matemáticos. En el proceder filosófico, no se importa el rigor de otra disciplina; esta no sirve, hablando con propiedad, de modelo. Sin embargo, Spinoza le otorga la importancia suficiente como para reproducir su presentación, y, para él, se trata de algo más que de una simple presentación: se trata de un método de establecimiento de lo verdadero que se ha probado en la física y la astronomía de su tiempo. Y basta para hacer comprender su propio proyecto: aplicar a otros objetos, que no poseen el mismo estatuto que los objetos geométricos o físicos, una mirada que pueda hacer preferir las esencias a los fines, y las propiedades a las metáforas.

Aquí, su desvío significativo es este: no reproducir la causalidad conocida por las ciencias, sino enunciar que nada escapa a la causalidad; no tanto decir que Dios es la naturaleza, cuanto decir que la naturaleza entera no es más que una producción regulada por leyes.

3. Tercer componente: la cultura política. Es doble. Spinoza ha vivido en una República libre; lo dice al principio y al final del *TTP*. Pero se trata de una libertad conquistada, y siempre amenazada. Ha vivido el período sin *stadhouder*, luego la invasión extranjera y el cambio de régimen (ante el cual ha reaccionado: *ultimi barbarorum*). Es esta una experiencia directa que Spinoza ha analizado en múltiples ocasiones y que ha contribuido con fuerza a la formación de su pensamiento.

El segundo aspecto de esta cultura es la frecuentación de textos históricos: de historia antigua (Quinto Curcio, Tito Livio, Tácito) y moderna (inglesa, francesa, italiana y española). En ciertas cartas le vemos hablar bastante libremente de la actualidad política. Cita también, aunque muy poco, a algunos teóricos: a Maquiavelo, Hobbes, De La Court.

Si hay algún desvío aquí, está más bien en su voluntad de explicar lo real que los demás describen; en su convicción de que los Estados se hunden desde su interior y de que las causas de ello son asignables.

4. Cuarto componente: la cultura literaria. Además de la Biblia, la otra gran referencia de Spinoza es la literatura latina. Lo

que va a buscar en ella es un conocimiento antropológico. Puede verse en ella un rasgo de la cultura «clásica»: consiste, justamente, en la constitución de un clasicismo, es decir, de unas referencias que parecen eternas y mejor expresadas en un lenguaje fijado de una vez por todas. La originalidad de Spinoza está más bien en que considera esta herencia clásica como un dato, y en que trata de explicarla mediante un procedimiento análogo al de la física. Aquí, una vez más, lo que funda su desvío propio es la referencia a la causalidad. Lo dice claramente en el prefacio de la cuarta Parte de la *Ética*.

¿Se puede hablar además de un componente filosófico? Lo que Spinoza dice de Aristóteles, de Tomás de Aquino o de Hasdaí Crescas pertenece más bien al orden de la mención. La presencia de Descartes merece una atención mayor, pero su obra científica es probablemente tan importante como su obra filosófica. Spinoza recurre a los escolásticos holandeses sobre todo para encontrar un léxico, y la manera desdenosa que tiene de mencionar sus hallazgos es elocuente sobre el hecho de que no se trata más que de un léxico.

Estos desvíos pueden ayudarnos a comprender cómo se efectúa el trabajo cuyo producto es la filosofía de Spinoza. Parece que la Historia de las ideas tiene mala prensa en la Universidad francesa; pero es la Universidad francesa la que se equivoca. Sin dicha Historia, la filosofía es propiamente incomprensible. Evidentemente, es preciso comprender esta Historia no como la insulsa enumeración de nociones vagas, sino, al contrario, como la localización de las controversias que dan su sentido a los conflictos políticos, científicos, religiosos de una época. Y es preciso también leer en estos conflictos el horizonte dentro del cual se organizan las elecciones de un sistema cuyo objetivo es removerlos.

Finalmente, hay que prestar atención al *tono* en el que se expresa una filosofía. Ahora bien, el tono de Spinoza no es de ninguna manera uniforme; en ocasiones se indigna, o recurre a una retórica violenta. ¿En qué pasajes?

— cuando despacha a ciertos corresponsales (Blijenbergh, Boxel, Albert Burgh); y no recula ante la chanza antisupersticiosa o anticlerical (el sexo de los fantasmas, los caballos que comen hostias);

- cuando se indigna con quienes no reconocen las reglas del procedimiento científico, incluidos los de la ciencia histórica (a propósito de la coherencia de los relatos bíblicos, o de la continuidad de la lengua hebrea);
- cuando sube el tono en el último capítulo del *TTP*, al tratar de la libertad de expresión;
- cuando describe ciertos efectos de las pasiones, y sobre todo la ceguera de los filósofos ante su producción y su vana exigencia de que cesen lo que ellos llaman «los vicios».

Estas cuatro variaciones de tono, cada una de las cuales se corresponde a una de las cuatro dimensiones principales de su cultura, y a uno de los cuatros desvíos significativos que acaban de ser reseñados, indican probablemente los motores de la filosofía spinozista; muestran que esta no es neutra, que no es una búsqueda abstracta de la sabiduría, sino que esta sabiduría, para Spinoza, se identifica en una serie de rechazos. Es una serie coherente de tomas de posición lo que da su sentido a su filosofía. Si lo ignorásemos, nos condenaríamos a perderlo.

Primera parte

Materiales

Spinoza y Epicuro: La física

Paradójicamente, la investigación ha vinculado a Spinoza a prácticamente todas las filosofías antiguas¹ salvo al epicureísmo² –probablemente porque la crítica se ha obcecado con la cuestión del vacío y los átomos–³. No obstante, en el momento en que aparecen sus *Opera posthuma*, todo el mundo se apresura a caracteri-

¹ Sobre Spinoza y el platonismo: C. GEBHARDT, «Spinoza und der platonismus», *Chronicum spinozanum*, I, 1921, pp. 178-234; L. BRUNSCHVICG, «Le Platonisme de Spinoza», *Chronicum spinozanum*, III, 1923, pp. 253-268; A. HART, *Spinoza's Ethics, Part I and II. A Platonic Commentary*, Leiden, Brill, 1983. Sobre Spinoza y el aristotelismo: O. HAMELIN, «Sur une des Origines du Spinozisme», *L'Année philosophique*, 1900, XI, pp. 115-128; F. CHIEREGHIN, «La Presenza di Aristotele nel Breve Trattato di Spinoza», *Verifiche*, t. 16, 1987, pp. 326-341. Sobre Spinoza y el estoicismo: B. CARNOIS, «Le Désir selon les Stoïciens et selon Spinoza», *Dialogue*, t. 19, 1980, pp. 255-277; R. SCHOTTLAENDER, «Spinoza et le Stoïcisme», *Bulletin de l'Association des Amis de Spinoza*, n° 17, 1986, etc. Sobre Spinoza y el escepticismo: P. di VONA, «Spinoza e lo scetticismo classico», *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XIII, 1958, pp. 291-304; R. POPKIN, *History of Skepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, 1979, pp. 229-248.

² Con la excepción de J.-M. GUYAU, *La morale d'Epicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*, 1878, 1886³, IV, cap. 3, pp. 226-237.

³ Un buen ejemplo puede encontrarse en el artículo «Demócrito» del *Dictionnaire Historique et Critique*, nota «R», de Pierre Bayle (artículo republicado en el volumen: BAYLE, *Écrits sur Spinoza*, selección y presentación de F. CHARLES-DAUBERT y P.-F. MOREAU, París, Berg International, 1984, p. 123).

zarle como «epicúreo» —más para culparle que para felicitarle por ello—. ¿Es este un simple argumento de refutación, sin fundamento en la arquitectura del sistema de Spinoza?

Partamos de dos citas de Pierre Bayle, las cuales indican el espacio en que se sitúa el problema. La primera, al final del artículo «Spinoza» de su *Diccionario histórico y crítico*, afirma que «los más grandes matemáticos de nuestro tiempo» han despreciado el spinozismo sobre todo porque «la mayor parte de estos señores admite el vacío». Y, precisamente, «nada hay más opuesto a la hipótesis de Spinoza que sostener que los cuerpos no se tocan, y nunca dos sistemas han sido más opuestos que el suyo y el de los atomistas. Está de acuerdo con Epicuro por lo que hace al rechazo de la Providencia, pero en todo lo demás sus sistemas son como el fuego y el agua»⁴. La misma idea aparece en el artículo «Leucipo»: «el sistema de Spinoza se acomodaría muy mal a esta doble extensión del universo, una penetrable, continua e inmutable, y otra impenetrable y separada en trozos que en ocasiones se hallan a cien leguas uno de otro. Creo que los spinozistas se verían en un serio aprieto si se les forzase a admitir las demostraciones del señor Newton»⁵. La oposición entre Epicuro y Spinoza sería, por tanto, tan fuerte por lo que se refiere a los principios de la física, como clara su convergencia en cuestiones de moral.

Sin negar las diferencias entre los dos sistemas, vamos a intentar matizar este cuadro. Ciertamente, sería fácil enunciar lo que les separa: en primer lugar, el estatuto de la extensión, que no es para Spinoza sino uno de los atributos infinitos de la Sustancia, mientras que, bajo la doble forma del vacío y de los átomos, la extensión constituye para Epicuro el todo del universo —pues el pensamiento mismo es la propiedad de los átomos más pequeños y rápidos, y no el lugar de otro sistema de modos. Pero, más que quedarnos en estas divergencias iniciales, es preferible subrayar las que aparecen más cerca de las aproximaciones realizadas entre ambos filósofos, las cuales son, quizá, la huella o la condición de las primeras.

Partamos una vez más de una cita —sería asombroso no verla figurar a la cabeza de esta confrontación—. A Hugo Boxel, que le re-

⁴ P. BAYLE, *op. cit.*, p. 27.

⁵ *Ibid.*, p. 127.

cuerda que todos los filósofos han creído en la existencia de los espectros, a excepción de Demócrito y Epicuro, Spinoza le responde con un elogio de los atomistas: «me habría sorprendido que hubieseis citado a Epicuro, a Demócrito, a Lucrecio o a algún otro atomista y defensor de los átomos»⁶. Spinoza no parece sentir con tanta fuerza esa distancia que Bayle juzgará evidente. Por ello, los autores de las refutaciones que han vinculado a Spinoza con Epicuro⁷ han sido tal vez más perspicaces que los comentadores que han desatendido esta proximidad.

Para poner a prueba esta perspicacia llena de odio, vamos a explorar lo que puede aproximar a ambas filosofías, tanto en lo que se refiere al estatuto de la física como en lo que hace a su contenido y, finalmente, a su envite.

1. EL ESTATUTO DE LA FÍSICA

Antes de abordar el contenido mismo de la física, no es inútil preguntarse por el lugar que ocupa esta disciplina en cada uno de

⁶ «Miratus fuisssem si Epicurum, Democritum, Lucretium, vel aliquem ex Atomistis, atomuromque defensoribus protulisses [...]», G. IV, p. 216, ls. 31-33.

⁷ Isaac JAQUELOT, *Dissertations sur l'Existence de Dieu où l'on démontre cette vérité par l'histoire universelle de la première antiquité du monde, par la réfutation du système d'Epicure et de Spinoza, par les caractères de divinité qui se remarquent dans la religion des Juifs et dans l'établissement du christianisme* [...], La Haya, Foulques, 1697. Toda la segunda Disertación, «Où l'on prouve que le monde a été formé par une cause intelligente et non par un hasard» (pp. 315-460), se dirige explícitamente contra Epicuro, pero los caps. XII-XIII, consagrados a Spinoza, comienzan por señalar que este ha sido lo suficientemente refutado en todo lo que precede —y, por lo demás, un gran número de páginas había marcado la proximidad entre Lucrecio y Spinoza (en referencia a la libertad: pp. 381-382 y 393-394; por lo que hace a la explicación del mundo mediante el movimiento de la materia: pp. 414 y ss.); «Estoy convencido de que lo que Epicuro llamaba azar y lo que Spinoza llama necesidad es la misma cosa», LA PLACETTE, *Eclaircissements sur quelques difficultés*, Ámsterdam, Etienne Roger, 1709, p. 317 (citado por P. VERNIÈRE, *Spinoza et la Pensée française avant la Révolution*, Paris, P.U.F., 1954, p. 71); FÉNELON refuta simétricamente a Epicuro y Spinoza en las dos partes de su *Traité de l'Existence de Dieu*, 1713 (édition critique établie par J.-L. DUMAS, Editions Universitaires, 1990, pp. 73-88 y 119-126).

los dos sistemas. En ambos casos se podría hablar de una suerte de *centralidad desplazada*. En Epicuro, en efecto, desempeña un papel tan fundamental que la canónica misma aparece como una parte de la física. Es por ello, además, por lo que el epicureísmo no entra demasiado fácilmente en el marco de las doxografías antiguas, las cuales pretenden dividir todos los sistemas en una lógica, una física y una ética para comparar mejor sus respuestas a ciertas cuestiones, las cuales son unificadas. A Cicerón, que critica la ausencia de tecnicidad lógica del epicureísmo, el epicúreo Torcuato le responde que no la necesitan⁸, y esta ausencia remite, evidentemente, al enraizamiento de la ciencia en la positividad de la sensación: es la explicación física de los simulacros lo que garantiza la seguridad del razonamiento, y la afirmación reiterada de que los sentidos no nos engañan regula la inutilidad de una teoría del conocimiento como disciplina especial. Pero, paradójicamente, se descuida el detalle de esta física tan esencial: la equivalencia de las explicaciones no es incompatible con los principios una vez afirmados. Los epicúreos —la tradición antigua se lo ha reprochado con insistencia— se cuidan bastante poco de la explicación científica de los fenómenos. En suma, la centralidad de esta física es más la de los principios de una visión del mundo que la de una explicación detallada y rigurosa de la totalidad de lo visible.

En Spinoza encontramos, *mutatis mutandis*, una doble posición análoga:

Por una parte, un desprecio explícito por los seres de razón que hace inútil la construcción separada de una lógica o de una doctrina del método. Lo que ocupa su lugar, y hace que la doctrina de los tres géneros de conocimiento no quede reducida a una clasificación abstracta, es la investigación del enraizamiento de las ideas inadecuadas y, en cierta medida, de las ideas adecuadas, en la configuración de nuestro cuerpo y en la de su relación con los otros objetos de la extensión⁹. Que los sentidos

⁸ CICERÓN, *De Finibus*, I, 19, §§ 63-64.

⁹ Las ideas inadecuadas corresponden a la reacción de nuestro cuerpo al mundo exterior más que a este mundo exterior mismo; las nociones comunes, fuente de una cadena necesaria de ideas adecuadas, corresponden a lo que es común a nuestro cuerpo y a los cuerpos exteriores.

no nos engañan, es algo que Spinoza también admite. Es cierto que lo dice en el marco de una epistemología diferente de la del epicureísmo; pero ambas concuerdan en un punto: la explicación física de la sensación. Los errores debidos a esta no son jamás puras ilusiones, sino producto de leyes físicas rigurosas (de una cierta manera, finalmente, veo verdaderamente el sol a doscientos pasos). Así pues, en Spinoza, como en Epicuro, la física ocupa el lugar de la lógica para explicar los procesos de producción de lo falso.

Por otra, en el comienzo de la segunda Parte de la *Ética* Spinoza se ahorra la construcción de una física desarrollada y de la parte física que aparecería en un Tratado del hombre. Para conducirnos —como de la mano— a la salvación, bastan unos principios muy generales: entre las composiciones de los *corpora simplicissima*, hay seres muy complejos; algunos poseen a la vez partes fluidas y partes blandas cuyo choque producirá *vestigia*; son afectados de un gran número de maneras por los cuerpos exteriores. Esto es suficiente para construir la estructura del hombre —la estructura de lo imaginario— y para indicar el origen de las nociones comunes y las ideas inadecuadas. Así, diferentes físicas concretas son compatibles con estos requisitos¹⁰: la ética se apoya, ciertamente, sobre la física, pero el spinozismo desarrollado nunca emprenderá la construcción de una física sistemática como la que ha intentado Descartes y, siguiendo sus huellas, el Spinoza de los *Principia*.

De esta manera, encontramos en los dos sistemas el mismo carácter central de la física y, a la vez, la asunción de la inutilidad de pasar por todos sus recovecos para llegar a lo esencial: la ética. Esta centralidad desplazada de la física está gobernada en el epicureísmo por la idea de que el saber no vale por sí mismo: su único interés está en su contribución a la salud del alma. Es lo que se expresa en la undécima *Máxima capital* de Epicuro: «Si nada nos perturbaran los recelos ante los fenómenos celestes y el temor de que la muerte sea algo para nosotros de algún modo, y el desconocer además los límites de los dolores y de los deseos, no tendríamos necesidad de

¹⁰ Cf. A. MATHERON, «Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus», *Cahiers Spinoza* VI, printemps 1991, pp. 93-109.

la ciencia natural»¹¹. ¿Estamos aquí ante una demarcación respecto del spinozismo que identifica el esfuerzo del alma con el *intelligere*? Sin embargo, es preciso señalar que Spinoza tampoco considera la exigencia del saber como el punto de partida para acceder al sistema. Cuando en el comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento* son enumerados los bienes entre los cuales debe elegir quien va a orientarse hacia un nuevo *institutum vitae*, opone los bienes de la vida común (placeres, honores, dinero) al «verdadero bien». Pero en este estadio no es nombrado el saber. En esta filosofía que, más que otras, toma como modelo a la ciencia, el deseo de ciencia no forma parte de los motores iniciales de la filosofía. Es verdad que luego se convierte en esencial; pero también es este el caso en el epicureísmo. En el fondo, en los dos sistemas el saber verdadero es determinante no siendo originario, ni originariamente necesario. Esta disyunción entre origen y determinación esencial es tal vez lo que más les acerca.

Marquemos aquí, sin embargo, una primera demarcación: el método geométrico. En Spinoza, el modelo físico adquiere inmediatamente la forma de la exposición geométrica. Y esto proporciona a la *Ética* un rostro irreducible.

2. EL CONTENIDO DE LA FÍSICA

Aquí es donde se podría oponer con la mayor fuerza, como hace Bayle, los dos sistemas: los átomos, que necesitan del vacío, y los *corpora simplicissima*, que no lo necesitan –tal vez porque son, como supone Paolo Cristofolini, unidades de movimiento–. Pero esta oposición en cuanto a los elementos de que está constituido el mundo se esboza sobre el fondo de una preocupación que es común y que constituye un verdadero parentesco teórico entre los dos filósofos. Este parentesco se lee quizá en primer lugar en su común insistencia en la refutación del mundo de las metamorfosis mediante principios y argumentos análogos –aquellos que, sin re-

¹¹ EPICURO, *Lettres et Maximes*, París, P.U.F., 1987, p. 235. [Nota del traductor: ofrecemos la versión de Carlos García Gual en *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981, p. 140.]

currir a los fines, afirman la unidad absoluta del universo bajo leyes naturales intangibles—. La naturaleza constituida por los cuerpos primeros posee una regularidad fuerte: Lucrecio no cesa de insistir sobre este punto, y, cuando dice que «nada nace de la nada», lo hace menos para subrayar la ausencia de creación que para insistir sobre los *foedera naturae*: nada se hace sin regla. Si este no fuera el caso, «cualquier cosa podría nacer de cualquier otra, nada necesitaría semilla»¹²; «del mar podrían surgir de repente los hombres, de la tierra la familia escamígera, y las aves brotarían del cielo [...]; ni los frutos en los árboles se mantendrían los mismos, sino que cambiarían: todos podrían producirlo todo»¹³. Al contrario, «como cada ser se engendra de semillas determinadas, cada cosa nace y asoma a las riberas de la luz allí donde se encuentra su propia materia y sus cuerpos primeros»¹⁴. Más aún, otros pasajes insisten en la consecución y la causalidad que regulan estas series necesarias: «Así, de una cosa se sigue la otra; ni el fuego suele nacer en los ríos, ni el hielo ser engendrado en el fuego»¹⁵. Más adelante, Lucrecio sigue el mismo procedimiento para explicar por qué incluso en el tiempo de la creatividad primera de la tierra no pudo haber centauros: porque las leyes constantes de la naturaleza lo impiden. «En ningún momento pueden vivir seres de doble naturaleza y cuerpo doble, compuestos de miembros heterogéneos, de modo que sus facultades estén lo bastante equilibradas [...] Así, quien imagine que

¹² EPICURO, *Carta a Herodoto*, 35. Cf. el comentario de J. BOLLACK, M. BOLLACK, H. WISMANN (*La Lettre d'Epicure*, París, Minuit, 1971, p. 174): «El nacimiento a partir del no-ser privaría a las cosas de sus orígenes distintos, de sus semillas. Habrían nacido por azar, sin exigir además (*pros-deomenon*), por el hecho de nacer, una causa de su nacimiento.»

¹³ «E mare primum homines, e terra posset oriri / squamigerum genus et uolucres erumpere caelo; [...] / Nec fructus idem arboribus constare solerent, / sed mutarentur, ferre omnes omnia possent» (LUCRECIO, *De rerum natura*, I, vv. 161-162 y 165-166). [Nota del traductor: transcribimos, para esta cita y las que siguen, la traducción de Eduardo VALENTÍ: LUCRECIO, *De la Naturaleza*, Madrid, CSIC, 1997, que en ocasiones modificamos ligeramente.]

¹⁴ «At nunc seminibus quia certis quaeque creantur, / inde enascitur atque oras in luminis exit, / materies ubi inest cuiusque et corpora prima (*Ibid.*, I, vv. 169-171).

¹⁵ «Vsque adeo sequitur res rem neque flamma creari / fluminibus solitast neque in igni gignier alior» (*Ibid.*, III, vv. 622-623).

por ser nueva la tierra y el cielo reciente pudieron engendrarse tales animales, apoyado solo en el vacío argumento de la juventud del mundo, puede ir soltando todas las necesidades que guste: diga, por ejemplo, que por la tierra manaban ríos de oro y que los árboles solían florecer de diamantes, o que nació un hombre de tal estatura que podía plantar los pies en las profundidades del mar y con las manos hacer girar el cielo en torno a su cabeza. Pues el haber en los campos gran abundancia de gérmenes (*semina rerum*) cuando por primera vez la tierra hizo surgir los animales, no es prueba de que pudieran ser creados seres mixtos ni ensamblarse miembros de animales distintos, pues los seres que aún ahora brotan del suelo, las especies de hierbas, los cereales y árboles lozanos, no pueden ser engendrados en mezcla unos con otros, sino que cada cosa procede a su manera y todas conservan sus caracteres distintos según una ley fija (*et omnes foedere naturae certo discrimina seruant*)»¹⁶. Esta fijeza de las leyes de la naturaleza que nada puede modificar una vez constituido el mundo, es la marca propia del sistema, aquello en virtud de lo cual la necesidad prevalece definitivamente sobre el azar y lo arbitrario. El mundo riguroso de las leyes se opone al de las mutaciones sin principio, y solo a este precio puede ser vencida la superstición.

Ahora bien, Spinoza no razona de otra manera. Siguiendo la tradición epicúrea, retoma el tema de la constancia de las leyes de la naturaleza y lo convierte en un criterio demarcativo en la consideración del mundo. Lo que siempre se descifra en la afirmación de la constancia de las formas naturales es una doctrina de la necesidad. Cuando en la *Ética* distingue entre quienes juzgan confusamente de las cosas y quienes conocen por las causas, señala que quienes no son filósofos confunden sustancia y cosas naturales; pero, al mismo tiempo, se equivocan también acerca del origen de las cosas naturales. Por ahí es por donde se les escapa el funcionamiento todo de la causalidad en su principio: «Quienes ignoran las verdaderas causas de las cosas lo confunden todo, y, sin repugnancia mental alguna, forjan en su espíritu árboles que hablan como los hombres, y se imaginan que los hombres se forman tanto a partir de piedras como de semen, y que cualesquiera

¹⁶ *Ibid.*, V, vv. 877 y ss.

formas se transforman en otras cualesquiera»¹⁷. La línea de demarcación es claramente afirmada así. Confundir es mezclar las formas. La distinción se efectúa a propósito de la capacidad de forjar ficciones¹⁸. Es necesario, por tanto, compararla con los pasajes del *Tratado de la reforma del entendimiento* en los que se analizan las ficciones. En ellos encontramos la misma oposición entre el mundo de las metamorfosis y el de la regularidad de las formas¹⁹. Así, «cuanto menos conocen los hombres la Naturaleza, tanto más fácilmente, y en mayor número, pueden forjar ficciones; como, por ejemplo, que los árboles hablan, que los hombres se transforman de repente en piedras o en fuentes, que se aparecen espectros en los espejos, que nada se convierte en algo, e incluso que los dioses se transforman en bestias y en hombres, y una infinidad de cosas de este género»²⁰. Igualmente, algunas páginas más adelante, el segundo tipo de ideas falsas es ilustrado mediante ejemplos análogos: «tales percepciones son necesariamente siempre confusas, compuestas de diversas percepciones confusas de cosas que existen en la Naturaleza; así, cuando los hombres se dejan persuadir de que hay divinidades en los bosques, en las imágenes, en los animales, etc.; de que hay cuerpos cuya sola composición produce el intelecto; de que los cadáveres razonan, caminan, hablan; de que Dios se equivoca y de cosas similares...»²¹. El pa-

¹⁷ «Qui enim veras causas ignorant, omnia confundunt, et sine ulla mentis repugnantia tam arbores quam homines loquentes fingunt, et homines tam ex lapidibus quam ex semine formari, et quascunque formas in alias quascunque mutari imaginantur» (G. II, p. 49, ls. 31-35; *Eth.*, I, 8, Sch. 2).

¹⁸ Cf. las formas verbales «affingunt», «fingant», en el Escolio citado en la nota anterior.

¹⁹ Sobre este punto, cf. P.-F. MOREAU, «Métaphysique de la Substance et Métaphysique des Formes», en *Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, II, *Méthode et Métaphysique*, París, P.U.P.S., 1989, pp. 9-18.

²⁰ *TIE*, § 58 (G. II, p. 22, ls. 21-25): «quo minus homines norunt Naturam, eo facilius multa possunt fingere; veluti, arbores loqui, homines in momento mutari in lapides, in fontes, apparere in speculis spectra, nihil fieri aliquid, etiam Deos in bestias et homines mutari, ac infinita ejus generis alia».

²¹ *TIE*, § 68 (G. II, p. 26, ls. 4-9): «tales perceptiones necessario semper sunt confusae, compositae ex diversis confusis perceptionibus rerum in Natura existentium, ut cum hominibus persuadetur, in silvis, in imaginibus, in brutis, et ceteris adesse numina; dari corpora, ex quorum sola compositione fiat intellectus; cadavera ratiocinari, ambulare, loqui; Deum decipi et similia».

rentesco entre todos estos textos es evidente, y su coherencia aumenta con una singularidad: la brusca aparición de una serie de imágenes descriptivas en mitad de los pasajes más abstractos de los textos spinozistas. Esta serie de imágenes, además, está muy determinada. Se observará que la primera de las dos citas del *TIE* centra la mirada sobre las transformaciones, como hace el Escolio de la *Ética*: el paso no regulado de la forma de un ser a la forma de otro (los hombres se transforman en piedras, los dioses en bestias), o, en el caso extremo, el paso del no-ser al ser (la nada se convierte en algo). Reconocemos aquí el mundo de Ovidio —el mundo en el que la ninfa perseguida se convierte en fuente, en el que el dios transforma a Filemón y Baucis en árboles. Así, el principio filosófico tradicionalmente opuesto a la creación (nada nace de la nada)²² aparece también como una refutación de las metamorfosis. Pero en estas metamorfosis, lo que es escandaloso para la filosofía e impide su desarrollo no es el cambio en sí mismo; es la ausencia de leyes que lo gobierna y, por tanto, lo limita, es decir, determina su potencia. De hecho, en estas líneas Spinoza no niega la posibilidad de toda transformación: una cosa puede nacer de otra, si posee la misma forma; e incluso pueden transformarse las formas, pero nunca de una manera *cualquiera*²³. El término *semilla* no debe llamarnos a engaño: de lo que se trata es de expresar que toda transformación se efectúa según leyes. Si la regla de las transformaciones se opone al caos de las metamorfosis, ello se debe a que la verdadera demarcación pasa por el reconocimiento de que toda potencia se determina por leyes. Por ello, en la segunda cita, el cambio de las formas puede pasar a un segundo plano: pasa a dar una unidad a las afirmaciones que atribuyen a ciertos seres propiedades que no son las suyas (los cadáveres que caminan, Dios que se equivoca). En estas condiciones, se hace inútil que nos pre-

²² Encontramos esta discusión en Lodewijk MEYER, *Philosophia S. Scripturae Interpres*, cap. VIII, § 2. Sabemos que este será uno de los ejes de la discusión entre Kuyper y Bredenburg en la polémica que comienza en 1684 (Cf. L. KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église*, París, Gallimard, 1969, cap. IV, sobre todo p. 270; L. van BUNGE, *Johannes Bredenburg (1643-1691). Een Rotterdamse Collegiant in de ban van Spinoza*, Rotterdam, 1990, pp. 207-209).

²³ Cf. la expresión repetida «quascunque formas» para caracterizar a la imaginación.

guntemos qué es una forma²⁴. El término designa menos un concepto que una exigencia –la de la constancia y la omnipresencia de las leyes–. Por ello, por ejemplo, la determinación de la forma no se opone a un elemento indeterminado que ella vendría a informar²⁵. La metafísica de las formas es la aplicación del reino de la necesidad.

Así, en el contenido de la física, los dos filósofos están más cerca de lo que generalmente se dice por el hecho de la violenta oposición que ambos instituyen entre la actitud supersticiosa que confía en las metamorfosis y la mirada de la Razón, que ve en todas partes la fijeza de las leyes. No obstante, aún es preciso poner aquí un segundo jalón en la demarcación, ahí donde los dos sistemas convergen: esta mirada, en Spinoza, desemboca en la consideración de la eternidad –una eternidad que es irreductible al tiempo, mientras que para Epicuro no hay otra eternidad que la perpetuidad del vacío y los átomos, único lugar de la fijeza de las leyes naturales.

3. EL USO DE LA FÍSICA

Así, la afirmación de tesis de orden físico no sirve primeramente para el conocimiento; su objetivo, sobre todo, es el de caracterizar y combatir la superstición como ignorancia de las causas. De esta manera es como Lucrecio describe la religión en los Libros V y VI del *De rerum natura*, sin mencionar el célebre comienzo del Libro I. De esta manera, igualmente, Spinoza caracteriza la ilusión teleológica en el Apéndice de la primera Parte de la *Ética*. Se podría señalar que en Spinoza la ignorancia no basta para constituir lo imaginario: hace falta también un deseo, y su materialización en un rito. Pero lo mismo sucede en Epicuro.

²⁴ Sobre los principales campos conceptuales del término, cf. el estudio citado más arriba «Métaphysique de la Substance et Métaphysique des Formes», *Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, II, *Méthode et Métaphysique*, P.U.P.S., 1989, pp. 9-18.

²⁵ El término *materia* prácticamente no aparece en el léxico spinozista. Se deben comprender en la misma perspectiva los términos desdeñosos que conciernen a las formas sustanciales («doctrinam illam puerilem et nugatoriam», *Ep.* XIII: G. IV, p. 64, ls. 29-30; «plane inepta», *CM*, II, cap. 1: G. I, p. 249, l. 34; etc.).

Es claramente más importante determinar la extensión de la negación de la finalidad: relativa en Epicuro, absoluta en Spinoza.

Lucrecio insiste en el rechazo de la finalidad natural: no se puede explicar un órgano o una acción por una función. Esta tesis se opone netamente a la mayoría de las demás filosofías griegas, desde el platonismo al estoicismo. La encontramos claramente formulada por Lucrecio precisamente en el lugar que precede inmediatamente a los versos en que explica el origen del deseo: «No creas que las claras luces de los ojos fueron creadas para que pudiéramos ver [...] Estas interpretaciones y otras del mismo género trastornan el orden de las causas con un razonamiento vicioso; pues nada ha nacido en nuestro cuerpo con el fin de que podamos usarlo [...]; todos los miembros, a mi parecer, son anteriores al uso que de ellos se hace»²⁶. En adelante, la totalidad epicúrea se opondrá a la totalidad estoica como un ensamblaje mecánico a un todo orgánico²⁷.

La tesis epicúrea no excluye, sin embargo, un cierto tipo de finalidad cuyo estatuto es preciso que fijemos: su autor es el hombre —no la naturaleza—, el cual utiliza para sus propios fines materiales naturales preexistentes, que no son fines por sí mismos, pudiendo responder así a una necesidad que también le preexiste. La fabricación de flechas, de escudos, de camas y de vasijas supone la búsqueda consciente de nuevos medios para satisfacer una necesidad (pelearse, protegerse, dormir, beber). «Todas estas cosas, pues, fruto de la necesidad y de la experiencia, pueden creerse inventadas con

²⁶ *De rerum natura*, IV, vv. 823-842. Compárese esta tesis con la estoica tal como la resume Cicerón: «Se conocerá más fácilmente que los dioses inmortales han satisfecho las necesidades de los hombres si se considera todo el organismo humano y la perfección de su estructura [...]. Los ojos, como guardianes vigilantes, ocupan el lugar más elevado, desde donde tienen un gran campo de visión y pueden así cumplir su función [...] ¿qué otro obrero de la naturaleza, cuyo arte no tiene igual, habría podido mostrar tanta habilidad en la formación de los órganos de los sentidos? En primer lugar, ha revestido a los ojos de membranas protectoras muy delgadas que dejan pasar la luz a fin de que se pueda ver, pero que tienen una consistencia que les aporta firmeza...» (*De natura Deorum*, II, 54, 56, 67).

²⁷ Cicerón no dejará de señalarlo (*De natura Deorum*, II, 32): «pero nosotros, cuando decimos que el mundo extrae su consistencia de un principio natural y que es gobernado por él, no hablamos de la tierra, o de un trozo de piedra, o de algo del mismo género; hablamos de un árbol o de un ser animal, en los que nada se hace a la ligera, sino en los que aparece el orden y alguna semejanza con el arte».

vistas a su utilidad»²⁸. Aquí, no hay otro fin que el humano, la puesta en relación de una necesidad y un material a los que nada vinculaba espontáneamente. Si puede decirse entonces que la naturaleza, en estos casos, ha constreñido al hombre a asumir la función (*prius natura coegit*, v. 846), tan solo ha podido hacerlo por la intermediación de una necesidad; la naturaleza no ha creado el objeto para el hombre —ni siquiera aunque pueda proporcionar también la ocasión del descubrimiento, por el juego de los procesos naturales: el rayo para el descubrimiento del fuego, el incendio para el de los metales, bayas y bellotas para el de la agricultura²⁹—; pero la necesidad de proceder entonces por ensayos y errores, y por mejoramientos sucesivos, muestra bien el papel del hombre, y el rechazo de un modelo explicativo en el que la Naturaleza le proporcionaría un mundo desde el principio apropiado para su uso. La demarcación operada por el epicureísmo pasa, pues, por la afirmación aquí de una frontera conceptual entre cosas naturales y objetos artificiales³⁰.

En Spinoza, por el contrario, el rechazo de la finalidad es absoluto en el sentido de que la distinción entre artefactos y objetos naturales está desprovista de significación. Todo es producto de la misma necesidad, y la naturaleza, por tanto, es homogénea incluso en las producciones humanas. Cuando los hombres creen que ellos mismos actúan en vistas a un fin libremente elegido, simplemente manifiestan su ignorancia de las causas de sus propias acciones.

Ambas filosofías, así pues, parecen próximas incluso en sus diferencias: por el lugar que asignan a la física, por su contenido, por sus envites. Tanto en una como en la otra, encontramos la afirmación teórica de la constancia de las leyes de la naturaleza y de su poder explicativo, capaz de dar cuenta tanto del mundo físico como del mundo moral partiendo de un número pequeño de leyes. En

²⁸ LUCRECIO, IV, vv. 851-852.

²⁹ Cf. V, vv. 1091 y ss., 1241 y ss., 1361 y ss.

³⁰ Obsérvese que, al contrario, el estoicismo tiende, a propósito de esta cuestión, a difuminar esta frontera para leer mejor la finalidad natural también en las obras del hombre (cf. la problemática de la mano, *De natura Deorum*, II, 60: la mano nos ha sido dada por la naturaleza, y sirve para que nos apropiemos de todo lo que la naturaleza no nos da directamente; sirve, por tanto, de mediación para pensar los resultados de los trabajos humanos como don indirecto).

ninguna de las dos se desarrolla esta explicación —cuya potencia es reivindicada— por sí misma: está puesta al servicio de la lucha contra la superstición y la ilusión de la finalidad. Ciertamente, se podría señalar que en Epicuro esta afirmación necesitarista se detiene ante la doble barrera del azar imprevisible y de la libertad humana —la primera, por lo demás, funda la segunda—, mientras que en Spinoza dicho necesitarismo no conoce límite alguno. No obstante, es preciso subrayar que el *clinamen* tan solo funciona en el proceso de constitución del mundo para explicar el modo de aglomeración de los átomos, y luego, en el interior del mundo vivo, para justificar una cierta libertad del deseo: no interviene entre estos dos puntos de impacto, pues el juego de las leyes de la naturaleza neutraliza la totalidad de los azares de manera que hace al mundo previsible. Una vez constituidos los *foedera naturae*, el *clinamen* no desempeña otro papel que el de otorgar a la libertad humana una raíz en el seno mismo del universo fundamental de la física.

¿No sucede lo mismo en Spinoza? La libertad como obediencia a las leyes internas solo es posible para el hombre en tanto que poseedor de Razón; esta encuentra su fundamento en las nociones comunes, ellas mismas enraizadas en los principios más generales de la física. Por medios diferentes, se descubre aquí un equivalente estructural del *clinamen*. Por tanto, no es un azar que, frente a Hugo Boxel, Spinoza reivindique como ancestros a los grandes atomistas, pues percibe a justo título que, dentro de otras circunstancias teóricas, su propio sistema continúa el esfuerzo que ellos han emprendido.

Spinoza, Tácito y los judíos

Cuatro observaciones sobre el texto del TTP

La traducción y la anotación de un escrito clásico –ya varias veces, no obstante, leído y comentado– permite hacer algunas puntualizaciones suplementarias. En particular, al reconstituir la lógica del texto desde más cerca, en ocasiones nos damos cuenta mejor de la manera como utiliza sus fuentes y sus referencias. Quisiéramos indicar aquí algunas, elaboradas en el marco de nuestro trabajo sobre el *Tratado teológico-político*, en el seno de la nueva edición de las *Œuvres complètes* de Spinoza³¹.

Spinoza cita poco a los filósofos, pero utiliza gustosamente a los historiadores. Los trabajos de Fokke Akkerman³² y de Omero Proietti³³

³¹ El volumen publicado en la Prensas Universitarias de Francia y consagrado al *TTP* se debe a F. AKKERMANN [establecimiento del texto], J. LAGRÉE, P.-F. MOREAU [traducción francesa]. [Nota del traductor: el autor se está refiriendo a la edición de las *Obras completas* de Spinoza (nuevo establecimiento del texto latino, y traducción francesa) que él mismo dirige y que se encuentran en curso de publicación en las Prensas Universitarias de Francia. Hasta el momento han aparecido el *Tratado teológico-político* (1999), el *Tratado político* (2005) y el *Breve tratado* junto con el *Tratado de la reforma del entendimiento* (ambas obras en un solo volumen: 2009).]

³² *Studies in the posthumous works of Spinoza*, Groningen, 1980; «Le caractère rhétorique du *TTP*», en *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, Fontenay, 1985.

³³ «*Adulescens luxu perditus*: classici latini nell'opera di Spinoza», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 2, 1985, pp. 210-257.

han mostrado el papel esencial de la cultura clásica —es decir, latina— en su obra. Esta es, a decir verdad, junto con la Biblia hebrea (y ese complemento que son los autores que escriben en hebreo), una de las dos fuentes principales de su información y de su reflexión. Dado que Spinoza conoce mal la lengua y la cultura griegas, el mundo hebreo y el mundo latino le proporcionan ejemplos, citas y materiales para la reflexión. Alexandre Matheron ha mostrado que estas reflexiones sobre la historia de los pueblos, lejos de ser exteriores a su sistema, proceden de un análisis conceptual no menos riguroso que el de la *Ética*³⁴. Se debe añadir que incluso por lo que se refiere a la historia de los hebreos, Spinoza utiliza también fuentes latinas: Flavio Josefo, por un lado —pues muy probablemente solo le lee en una versión latina—; Tácito, por otro.

Sabemos que, en las *Historias*, la primera parte del Libro V —o de lo que nos queda de él³⁵, esto es, trece capítulos—, está consagrada a la guerra que Tito hace a los judíos por orden de Vespasiano —el resto narra la revuelta de los batavos bajo la dirección de Civilis—. Con ocasión de este relato, Tácito da algunas indicaciones sobre la historia hipotética³⁶ y las costumbres del pueblo judío. Vamos a ver cómo en la escritura de Spinoza emerge el vocabulario de Tácito —aunque en ocasiones esté puesto al servicio de otras ideas.

1. Desde el Prefacio del *TTP* se ve aparecer sin referencia explícita, pero de manera reconocible, algunas fórmulas tomadas del historiador romano. Se trata de la superstición: en una lógica del prodigio, los hombres interpretan en primer lugar lo insólito, no como efecto de una ley de la naturaleza, sino un signo que manifiesta la voluntad divina; puesto que el temor les hace suponer la cólera divina, descifran dicho signo como indicación de la ira de la divinidad, y tratan a continuación de apaciguar esta ira; la lógica del prodigio conduce, pues, a un comportamiento ritual —oraciones y sacrificios—. «Si, además, ven con gran admiración algo insólito,

³⁴ A. MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants*, París, Aubier, 1971.

³⁵ El libro V se interrumpe en el capítulo 26; también faltan los libros siguientes.

³⁶ «Mas, puesto que vamos a describir el día supremo de esta ciudad ilustre, parece conveniente exponer su origen» («primordia ejus aperire», cap. 2).

creen que se trata de un prodigio que manifiesta la ira de los dioses o de la divinidad suprema. No apaciguarla mediante sacrificios y oraciones les parece una impiedad a los hombres presos de la superstición y alejados de la religión»³⁷. La fórmula está tomada de Tácito cuando describe la actitud de los judíos durante la revuelta del año 70. Pero se encuentra invertida: Tácito describe lo que los judíos *no hacen*, y lo interpreta como una prueba de superstición; añade que están alejados de la religión precisamente porque se abstienen de estos ritos (este es uno de los sentidos de la palabra *religio* en latín): «acaecieron algunos prodigios: apaciguarlos mediante sacrificios y oraciones parece una impiedad a esta nación presa de la superstición y alejada de los ritos» (*Historias*, V, 13)³⁸. Dicho de otra manera: si Tácito descifra la superstición en el rechazo de los ritos sacrificiales (a los que él llama *religión*), Spinoza, al contrario, ve la característica misma de la superstición (y lo que separa a esta de la religión) en la invención y la aceptación de dichos ritos. Pero, incluso invertida, esta demarcación no divide ya a judíos y romanos: separa a los hombres supersticiosos de los hombres realmente religiosos. El material tomado de Tácito pierde, por tanto, su contenido histórico particular para insertarse en una descripción antropológica.

2. Al analizar la profecía, Spinoza subraya su fuerte componente imaginativo. Los profetas se han comunicado con Dios mediante voces o imágenes, las cuales pertenecen a la esfera de la imaginación y no a la del entendimiento. Por oposición a los profetas, Cristo se ha comunicado con Dios «*sola mente*»³⁹. Esta es precisamente la fórmula que utiliza Tácito para designar lo que distingue a los judíos de los demás pueblos, y sobre todo de los egipcios, en materia de religión: mientras que los egipcios adoran a la mayoría de los animales, así como a ciertas imágenes compuestas (es decir, a imágenes que mezclan rasgos humanos y ani-

³⁷ «Si quid porro insolitum magna cum admirationem vident, id prodigium esse credunt, quod Deorum aut summi numinis iram indicat, quodque adeo hostiis et votis non piare, nefas habent homines superstitioni obnoxii, et religionis adversi» (G. III, p. 5, ls. 20-23).

³⁸ «Evenerant prodigia, quae neque hostiis neque votis piare fas habet gens superstitioni obnoxia, religionibus adversa.»

³⁹ G. III, p. 20, l. 35, y p. 21, ls. 3-6.

males), los judíos «solo conciben la divinidad en pensamiento, y solo reconocen a una. Tratan de profanos a quienes forjan las imágenes de los dioses a semejanza del hombre, con materiales perecederos» (*Historias*, V, 5)⁴⁰. Es como si Spinoza distinguiese dos rasgos diferentes ahí donde Tácito, en el fondo, tan solo percibe uno: Moisés ha enseñado claramente que Dios no tiene ninguna similitud con las cosas visibles —es incluso por esto por lo que la fórmula bíblica *Dios es un fuego* debe ser tomada metafóricamente⁴¹—, pero, sin embargo, él, y con él los demás profetas, se ha comunicado con Dios por intermediación de la imaginación, y no *sola mente*. Se puede interpretar de dos maneras esta distancia entre Tácito y Spinoza: históricamente —Spinoza reconoce en Cristo lo que niega de los judíos (incluido, aparentemente, Salomón), lo cual es, para Tácito, justamente, lo propio de los judíos—. Pero, más generalmente, lo que Spinoza niega aquí de los judíos se lo niega al conjunto de los hombres en tanto que son imaginativos, y lo que reconoce en Cristo, se lo reconoce a los hombres, aunque en menor grado, en tanto que utilizan su entendimiento. También aquí, los términos que emplea el historiador latino para describir una particularidad y oponer una nación a las demás, son retomados por Spinoza para construir una antropología.

3. Al final del capítulo III (sobre la elección del pueblo hebreo), Spinoza analiza las razones de la supervivencia de los judíos como grupo tras el derrumbe de su Estado. El problema se plantea a la vez en función de la tesis general del *Tratado*, que hace de la religión externa una de las componentes del Estado, y también porque Spinoza pone mucho cuidado en la demostración de que la religión de Moisés extrajo su fuerza, según el relato bíblico mismo, del hecho de que fue una ley del Estado. Así pues, es preciso explicar por qué le ha sobrevivido. Para responder a esta cuestión, Spinoza invoca los ritos y la circuncisión. «Que hayan subsistido durante tantos años y sin Estado, nada tiene de sorprendente, toda vez que se han separado de todas las demás naciones, de suerte que se han atraído el odio de todos, y esto no solo en virtud de ciertos ritos exteriores

⁴⁰ «Judaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos, qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant.»

⁴¹ *TTP*, cap. VII.

opuestos a los ritos de las demás naciones, sino también por el signo de la circuncisión, que conservan con el cuidado más religioso»⁴². Escribiendo estas palabras, parafrasea de nuevo a Tácito: Moisés —dice este—, para asegurarse en lo porvenir de la fidelidad de esta nación, «le dio ritos nuevos y opuestos a los ritos de los demás mortales» (*Historias*, V, 4)⁴³; «han instituido la circuncisión para reconocerse en esta diferencia» (*Historias*, V, 5)⁴⁴. Lo más interesante es lo que concierne al odio: para Spinoza, la separación⁴⁵ de los judíos les atrae el odio de las demás naciones; para Tácito, son ellos quienes odian a los demás (aunque son compasivos entre ellos: final del capítulo 4)⁴⁶. Así pues, Spinoza modifica una vez más el sentido del texto que utiliza. Pero esta vez no lo hace ya para substituir la historia por la antropología; lo hace para invertir la dirección de un sentimiento en el interior de un único análisis histórico.

4. Finalmente, en el capítulo XVII (esto es, en la parte «política» del *Tratado*), Spinoza analiza las características que han permitido que el Estado de los hebreos permanezca firme durante tanto tiempo ante la adversidad. Lo hace, por otra parte, identificando los rasgos que permanecen vivos incluso una vez que la primera constitución ha sido alterada: la monarquía davídica, después el Estado del segundo Templo, e incluso el pueblo en rebelión contra los romanos, si no son más que «sombras» de la primera estructura del Estado⁴⁷, conservan no obstante ciertos rasgos que, incluso debilitados, caracterizan a aquello de lo que son la sombra. Hay en estas transformaciones inacabadas, por lo demás, algo que nos lleva a reflexionar sobre la noción spinozista de identidad: ¿qué

⁴² «Quod autem tot annos dispersi absque imperio persisterint, id minime mirum, postquam se ab omnibus nationibus ita separaverunt, ut omnium odium in se converterint, idque non tantum ritibus externis, ritibus caeterarum nationum contrariis, sed etiam signo circumcisionis, quod religiosissime servant» (G. III, p. 56, ls. 20-25).

⁴³ «novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit».

⁴⁴ «Circumcidere genitalia instituerunt, ut diversitate noscantur.»

⁴⁵ Incluso la palabra *separati* se halla en Tácito, a propósito de las comidas que los judíos no toman con los extranjeros.

⁴⁶ «sed adversus omnes alios hostile odium».

⁴⁷ Spinoza utiliza la fórmula a propósito del segundo Estado (cf. el paréntesis citado más adelante, G. III, p. 215, ls. 25-26).

hace que un grupo humano permanezca el mismo cuando cambia de régimen, si era este régimen (pues son las leyes lo que hace a las naciones, y no la naturaleza⁴⁸) lo que en gran parte le confería su identidad propia? Entre los rasgos que, según Spinoza, caracterizan al Estado de los hebreos figuran siempre la solidaridad y un patriotismo que llega hasta el odio del extranjero. Dos rasgos que acabamos de ver en Tácito, pero que aquí son considerados como positivos, no como negativos⁴⁹. La solidaridad es el hecho de que las diferencias entre ricos y pobres son mínimas, de que las leyes del Jubileo tienden a anular los reveses de la suerte, y, más generalmente, de que el conjunto de los hebreos —al menos en las condiciones ideales que debieron ser las del período de los Jueces— vivían en una situación propicia para generar un amor perpetuo y tenaz por la patria. Por ello preferían la muerte antes que sufrir un poder extranjero. Así pues, reencontramos aquí el tema del odio del extranjero —y esta vez, efectivamente, en el sentido de odio *contra* el extranjero⁵⁰, pero odio cuyo objeto son menos los individuos que la *sumisión* a otra nación. Una de sus manifestaciones es que el exilio es una situación propiamente insoportable para un hebreo; de ello dan fe las quejas de David al ser expulsado por Saúl. En cuanto al efecto de estos rasgos, Spinoza concuerda con Tácito: el historiador romano ve en ellos la fuente de la potencia de los judíos; el autor del *TTP*, la raíz de su resistencia a todos los imperios y en particular a los romanos: «Cuánta fuerza tuvo todo esto, la libertad respecto de todo poder humano, la devoción por la patria, el derecho absoluto sobre los demás pueblos y el odio, no solamente permitido, sino incluso considerado piadoso, el hecho de tener a todos por enemigos, la particularidad de sus ritos y sus costumbres..., cuánta fuerza tuvo esto, digo, para reafirmar los corazones de los hebreos a fin de soportarlo todo por la patria con una constancia y una virtud singulares, la razón lo enseña muy claramente y la ex-

⁴⁸ No son las leyes solas, sino también las costumbres; pero son las leyes lo que, por lo esencial, produce las costumbres.

⁴⁹ Podría asombrarnos ver que una forma del odio es juzgada de manera positiva por un filósofo que declara en *Ética* IV: «El odio es siempre malo.» Pero debe notarse que esta declaración se ve acompañada de una restricción.

⁵⁰ Más exactamente, en los dos sentidos a la vez.

perencia misma lo confirma. Pues nunca, mientras el Estado se mantuvo en pie, pudieron soportar el gobierno de un extranjero.»

Spinoza aporta dos pruebas textuales de este vigor para defender su independencia: una procede de Esdras⁵¹, la segunda es una cita explícita de Tácito —la primera en su texto por lo que concierne a los judíos, y esta vez no procede del Libro V, sino de un incidente narrado en el Libro II: «Los romanos se vieron en dificultades para destruir el segundo Estado (que apenas fue la sombra del primero, después de que los pontífices hubiesen usurpado el derecho del gobierno civil), lo cual es confirmado por el mismo Tácito en el Libro II de sus *Historias*: *Vespasiano había culminado victoriosamente la guerra de los judíos, excepto el sitio de Jerusalén, empresa ruda y difícil, más en razón del ingenio de este pueblo y de la obstinación de la superstición que porque les quedase la suficiente fuerza a los sitiados para hacer frente a las necesidades del sitio*»⁵².

Algunas páginas antes, Spinoza ha opuesto a esta fuerza de los hebreos la situación de la República de los romanos, «siempre victoriosa de sus enemigos, y tantas veces vencida y miserablemente abatida por sus propios ciudadanos», y ha acudido a buscar un ejemplo al comienzo del Libro IV de las *Historias*. Tácito ofrece también, pues, la prueba de la debilidad de un Estado en que el odio entre ciudadanos es más fuerte que el temor a verse sometido. Su descripción de Roma, como su descripción de los judíos (incluido lo que dice de ellos con hostilidad), ilustran las reglas de supervivencia que Spinoza enuncia en este capítulo XVII y que representan las soluciones al problema del siempre amenazador estallido del Estado, el cual depende de la presencia en la naturaleza humana de un núcleo pasional *anti-político*⁵³.

⁵¹ «Jerusalem, ciudad rebelde», *Esdras*, 4: 12 y 15.

⁵² «Secundum imperium (quod primi vix umbra fuit, postquam Pontifices jus etiam principatus usurpaverunt) difficilime a Romanis destrui potuit, quod ipse Tacitus libr. 2 Histor. his testatur, *Profligaverat bellum Judaicum Vespasianus, oppugnatione Hierosolymorum, duro magis et arduo opere ob ingenium gentis et pervicaciam superstitionis, quam quod satis virium obsessis ad tolerandas necessitates superasset*» (G. III, p. 215, ls. 24-31).

⁵³ Cf. P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'Expérience et l'Eternité*, Paris, P.U.F., 1994, pp. 411-426.

Estos pocos ejemplos nos permiten ver cómo procede Spinoza frente a un historiador que le proporciona determinados materiales: Tácito ofrece ciertos juicios procedentes de una experiencia histórica que concierne a los judíos—su rechazo a someterse el Imperio del que él es el historiador y la eficacia de su resistencia; les enmarca dentro de una actitud hostil—, que depende en el fondo de su incompreensión de una cultura que le parece muy extraña y de su repulsión por unos rebeldes que tanto rechazan el yugo romano (pues, sean cuales sean las críticas que Tácito formula contra tal o cual dirigente, contra tal o cual generación de romanos, siempre escribe desde el punto de vista de Roma). Pero tal vez es precisamente esta actitud lo que le lleva a buscar las causas de la irreducibilidad de semejante carácter. Spinoza retoma los elementos de juicio que le parecen poder explicar los mecanismos del *ingenium* de los hebreos, sus relaciones con el extranjero, la solidez de su Estado. Los extrae del marco romano, y los sumerge en una visión descentrada de la historia en la que ningún imperio posee privilegio alguno sobre los demás: cada uno, siguiendo las leyes de la naturaleza, trata de prolongar su duración, y no lo consigue sino en la medida en que su constitución interna se lo permite poniéndole al abrigo de los reveses exteriores e interiores. Así, algunas de las fórmulas de Tácito son por completo desgajadas de las situaciones históricas que les han dado origen; otras sirven aún para describir estas situaciones, mas abandonando el punto de vista en que se situaba el historiador. En ambos casos, son puestas al servicio de un análisis de las reglas más ciertas posibles del funcionamiento de la naturaleza humana en el incierto campo de la fortuna.

Spinoza y Descartes

I. *MENS E INTELLECTUS*. EL JOVEN SPINOZA ANTE DESCARTES

«Me preguntáis a continuación qué errores observo yo en la filosofía de Descartes y en la de Bacon. Aunque no tengo la costumbre de señalar los errores cometidos por otros, cumpliré vuestro deseo»⁵⁴. Es cierto, como saben todos sus lectores, que Spinoza no gusta de revelar los errores cometidos por los demás, sobre todo dando nombres. Esta reserva, después de todo, podría ser tenida por un gesto cartesiano: lo verdadero torna caduco a lo falso; desde ese momento, se hace inútil demorarse en ello (la discusión de las tesis adversas aparece, así, exactamente igual que el recurso a las citas de las autoridades: como uno de esos procedimientos escolásticos que se quieren evitar). Pero es verdad, sin embargo, que, en lo que concierne a Descartes, Spinoza traza en múltiples ocasiones una línea de demarcación explícita. Es verdad también que en su Correspondencia es más pródigo dando nombres que en sus obras públicas. Y es verdad, finalmente, que esta crítica a Descartes es una respuesta a una pregunta precisa que le ha planteado Olden-

⁵⁴ *Ep. II* (Spinoza a Oldenburg, agosto o septiembre de 1661). Quisiera dejar constancia aquí de mi agradecimiento a Françoise BARBARAS, Jean-Marie BEYSSADE, Chantal JAQUET y Charles RAMOND, cuyas preguntas me han permitido clarificar el contenido de este capítulo.

burg —circunstancia que permite comprender mejor esta confrontación.

¿Por qué Oldenburg se lo ha preguntado, y por qué le responde Spinoza? Ninguno de los dos hace aquí historia de la filosofía. Oldenburg, secretario de la Royal Society, el cual hace de vínculo entre sabios y otros miembros de la república de las letras⁵⁵, se ha encontrado con Spinoza en el verano de 1661; ha conversado con él acerca de Dios, de los atributos que son el pensamiento y la extensión, de la unión de cuerpo y alma y, «además, de los principios de las filosofías de Descartes y Bacon»⁵⁶. De vuelta en Inglaterra, le escribe inmediatamente para pedirle, más que precisiones, confirmaciones acerca de estos asuntos. La cuestión es de actualidad. No se trata de confrontar un sistema con otro —o con varios otros—. De lo que se trata es de situar a un innovador dentro de una corriente que tanto Descartes como Bacon reivindican como suya. Es fácil imaginar el contexto: para Oldenburg, como para muchos de sus contemporáneos, la actualidad está constituida por el combate en favor de la nueva física y por su justificación filosófica; desde hace medio siglo, han aparecido nuevos filósofos que critican a Aristóteles y la Escuela. Los nombres de Descartes y Bacon son, de alguna manera, el emblema de este movimiento; en adelante, será lógico pedirle a alguien que se inscribe en esta corriente que se sitúe en relación a ellos. Lo cual explica que la pregunta convoque a los dos a la vez: Oldenburg no confunde sus posiciones teóricas, pero les asocia en el mismo combate.

El punto de vista de Spinoza es un poco diferente. Nunca ha practicado el *nemo ante me* —nadie antes que yo— cartesiano. El filósofo de Ámsterdam sustituye la oposición radical de lo verdadero y lo falso, que basta para desacreditar toda idea de una historia de la filosofía, por un análisis por campos conflictuales, el cual permite la reivindicación de un predecesor de la actitud teórica propia, aunque no se asuman todas sus tesis. Epicuro contra Aristóteles y Pla-

⁵⁵ Véase su *Correspondance*, publicada por A. RUPERT HALL y M. BOAS HALL, The University of Wisconsin Press. Las primeras cartas intercambiadas entre Spinoza y Oldenburg están en el tomo 1 (1963).

⁵⁶ *Ep. I* (Oldenburg a Spinoza, 16/26 de agosto de 1661).

tón⁵⁷, Maquiavelo contra el pensamiento utópico⁵⁸. Más que de refutar tesis, se trata de indicar posiciones, de mostrar coherencias. De ahí el tono a la vez tajante y alusivo de sus polémicas⁵⁹. Razón de más para que nos demoremos en un pasaje en el que analiza de cerca los que considera los errores fundamentales de los nuevos filósofos, en cuyo campo él mismo es clasificado.

Dejaremos de lado lo que concierne a la comparación de las tesis de esta carta con la filosofía de Bacon, a la cual han sido dedicados otros estudios⁶⁰, para centrar nuestra atención en lo que Spinoza dice de Descartes. ¿Le hace aquí los mismos reproches que le hará en otros textos? No habla del imperio absoluto sobre las pasiones, como hará en los dos únicos pasajes de la *Ética*⁶¹ en que Descartes es mencionado explícitamente; tampoco de la identificación de la materia con la extensión, como en las últimas cartas a Tschirnhaus⁶²; ni incluso, exactamente, de lo que dirá o hará decir a Lodewijk Meyer en el umbral de los *Principia*⁶³.

Centrémonos en el texto. Por lo esencial, trata a la vez de Descartes y de Bacon; y lo hace hasta el punto de que ahí donde podría verse una divergencia entre ambos, Spinoza la reduce: las diferentes causas del error según Bacon se reducen a una sola —que es la que formula Descartes; la noción de voluntad, sin ser idéntica, funciona de la misma manera en los dos autores⁶⁴—. Por ello, será tanto más importante considerar el solo pasaje en el que Spinoza subraya una diferencia entre ambos sin reducirla. Los tres reproches

⁵⁷ Cf. *Ep.* LVII (Spinoza a Hugo Boxel, septiembre de 1674).

⁵⁸ Cf. *TP*, cap. I.

⁵⁹ Véanse también los abruptos pasajes en los que trata a aristotélicos y escolásticos de charlatanes (*nugas, doctrina nugatoria*), o a los cabalistas de charlatanes.

⁶⁰ Cf. la sección dirigida por Ch. JAQUET, «Les trois erreurs de Bacon et Descartes selon Spinoza», en *Revue de l'enseignement philosophique*, julio-agosto 1997.

⁶¹ *Eth.*, III [prefacio sin título]; *Eth.*, V, Prefacio.

⁶² *Ep.* LXXXI (5 de mayo de 1676) y LXXXIII (15 de julio de 1676).

⁶³ Determinación de la voluntad; rechazo de la tesis según la cual existirían objetos por encima del alcance del entendimiento humano (L. MEYER, *Al benévolo lector*).

⁶⁴ Después de haber citado la tesis cartesiana (la voluntad es más amplia que el entendimiento), Spinoza añade: «como dice el Verulamio en un lenguaje más confuso, el entendimiento no posee una luz seca, sino que está como empapado de voluntad».

formulados son los siguientes: en primer lugar, ambos han ignorado la primera causa de las cosas; a continuación, la verdadera naturaleza del alma humana; finalmente, han ignorado la causa del error. Se puede pensar que Spinoza no les reprocha una ignorancia por omisión: dado que «solo los hombres sin cultura y sin saber» pueden ignorar hasta qué punto es necesario conocer estas tres cosas, y puesto que Spinoza no parece situar a Descartes y Bacon bajo esta categoría, se debe concluir que, según él, estos han visto que la cuestión era decisiva, pero que se han equivocado en su tratamiento.

Por lo que hace a los dos primeros errores, la cuestión es resuelta rápidamente: Spinoza no se demora en ella porque la solución se encuentra en la tesis positiva que él ha expuesto al comienzo de la carta (un esbozo de la teoría de la sustancia). Basta, por tanto, «considerar las proposiciones enunciadas más arriba para ver cuán lejos están estos autores de conocer la primera causa y el alma humana». Nos encontramos aún en la problemática en que la enunciación de lo verdadero dispensa la refutación de lo falso. En cambio, por lo que concierne al tercer reproche, Spinoza se muestra mucho más preciso y entra en el detalle de la refutación. Todo lo que dice Bacon sobre la causa del error es —como hemos visto— reducible a lo que dice Descartes sobre el mismo asunto (al cual, así, se le atribuye una formulación más clara de unas tesis que son juzgadas como en el fondo comunes a ambos): la única refutación spinozista se dirige, por tanto, contra esta tesis: la voluntad es libre y más amplia que el entendimiento; la voluntad provoca el error al aplicarse más allá de lo que el entendimiento le presenta. ¿Cómo establece Spinoza la falsedad de esta afirmación? Esta supone una voluntad distinta de las voliciones, y que sería su causa; ahora bien, semejante voluntad no existe; no es más que una abstracción, como la humanidad o la blancura; no puede ser causa de las voliciones, en la misma medida en que la humanidad no es causa de los individuos, de Pedro o de Pablo. Constatamos, pues, que la refutación de la libertad de la voluntad se hace menos a propósito del libre arbitrio mismo que en virtud de la imposibilidad de que haya una diferencia real entre los fenómenos singulares (aquí: los diferentes actos de volición) y la esencia universal que se les asigna por abstracción. Spinoza refuta a Descartes —y simultáneamente a Bacon—,

por tanto, mediante un argumento que es bastante común entre las filas de los nuevos filósofos —el rechazo nominalista de la existencia separada de los universales. Se ofrece a sí mismo, pues, todas las posibilidades de ser entendido por el lector al que se dirige —o más bien por los lectores a los que se dirige, si es que la carta debe circular.

Pero es preciso que nos detengamos en una observación que Spinoza añade incidentalmente: esta es —hemos dicho— la sola diferencia que no tratará de reducir. Sobre la manera como Bacon describe los errores del entendimiento, indica: «Nótese a este respecto que el Verulamio toma a menudo al entendimiento por el alma, en lo cual difiere de Descartes». Se da, así pues, una superioridad de Descartes sobre Bacon: no confunde alma (*mens*) y entendimiento (*intellectus*). El envite, evidentemente, es el de saber cuál es la instancia que comete el error, o quién participa en su articulación con la voluntad. Se observará que en esta carta, cuando Spinoza habla en nombre propio —es decir, cuando resume el segundo error— utiliza por dos veces el término *mens*. Después, al resumir a Descartes y Bacon —esto es, cuando retoma el vocabulario de estos— emplea constantemente el término *intellectus*. Así pues, es como si el término *entendimiento* (que pertenece, por lo demás, al léxico spinozista) se infiltrase en la discusión a través del lenguaje del adversario.

¿Por qué ha añadido Spinoza este paréntesis? En este contexto refutativo, posee toda la apariencia de un elogio: probablemente porque confunde alma y entendimiento, Bacon puede atribuir a este último la necesidad espontánea de equivocarse, la movilidad, la confusión de lo inmutable y lo pasajero —es decir, tal vez la confusión entre lo sensible y lo intelectual—. Dicho de otra manera, todo lo que, según Spinoza, hace que su análisis de las causas del error sea más confuso (y, por tanto, menos interesante de refutar) que el análisis de Descartes. Así, distinguiendo alma y entendimiento, Descartes no comete este error suplementario: evita que se le atribuyan al entendimiento esas fuentes de error que no le conciernen.

Debemos comprender ahora el sentido de esta diferencia. Podríamos buscar su verificación en las obras de Descartes. Pero, dado que se trata de la manera como Spinoza comprende a Descartes, tenemos a nuestra disposición un documento mucho mejor: los *Prin-*

cipia—donde Spinoza expone su interpretación del cartesianismo y deja, o cree dejar, sus opiniones de lado⁶⁵—. Son publicados en 1664, pero retoman unas lecciones que han comenzado como muy tarde a comienzos de 1663, probablemente antes —en una época, pues, poco alejada (un año o año y medio) de la carta II⁶⁶—. La cuestión que nos interesa es abordada en el Escolio de la Proposición 15 de su primera Parte. En él se insiste sobre la distinción entre los modos del pensar: todos ellos pueden reducirse a dos —las maneras de percibir (sentir, imaginar, conocer) y las maneras de querer (desear, tener en aversión, afirmar, negar, dudar). Digámoslo de otra manera: el alma se da, primeramente, como dividida, y esta división se vincula a la distinción entre entendimiento y voluntad. Es esta distinción lo que permite comprender por qué el error no tiene nada de positivo: el alma, en tanto que da su asentimiento a las cosas que conoce clara y distintamente, no puede ser engañada; nos equivocamos cuando damos nuestro asentimiento a lo que percibimos de otra manera —es decir, cuando sentimos o imaginamos—. La distinción entre el alma y el entendimiento remite, por tanto, a una doble separación del entendimiento: de la voluntad, por una parte; de las otras maneras de percibir, por otra. Esta doble separación permite afirmar la positividad del entendimiento, el cual no es en sí mismo la fuente de ningún error. Y es esto —podríamos añadir— lo que Bacon no ve.

Ahora bien, esta distinción, que parece considerar como un mérito de Descartes, ¿la comparte Spinoza? Solo cabe responder que no, y esto desde dos puntos de vista: por un lado, desde el de las relaciones entre entendimiento y voluntad, y, por otro, desde el de las relaciones entre entendimiento y alma.

Es claro que, para él, la distinción voluntad / entendimiento es falsa, y que este rechazo se enuncia cada vez más claramente a medida que el sistema se desarrolla. Se encontrará la prueba de ello en la segunda Parte de la *Ética*: su Proposición 48 enuncia que en el

⁶⁵ Cf. *Ep.* XV (a Lodewijk Meyer, agosto de 1663). Incluso los desvíos respecto de las demostraciones cartesianas se efectúan para guardar mejor el orden adoptado y no para corregir a Descartes.

⁶⁶ Cf. *Ep.* VIII (de S. de Vries a Spinoza, 24 de febrero de 1663), *Ep.* IX (de Spinoza a De Vries) sobre las lecciones a Cassearius; *Ep.* XIII (a Oldenburg, 17/27 de julio de 1663), sobre la redacción de los *Principia*.

alma no se da «ninguna voluntad absoluta o libre», y su Escolio re-toma exactamente los argumentos de la carta II⁶⁷. Pero el final del Escolio activa un razonamiento nuevo: «es preciso averiguar si se da en el alma otra afirmación o negación aparte de la que implica la idea, en cuanto que es idea»; la Proposición 49 responde a esta cuestión por la negativa, y su Corolario lo deduce lógicamente (puesto que la voluntad se reduce a las voliciones, el entendimiento a las ideas, y puesto que las voliciones son idénticas a las ideas): «la voluntad y el entendimiento son una y la misma cosa». La crítica del cartesianismo que puede efectuarse a partir de esta tesis es mucho más radical que la precedente. Lo que en ella está en juego es todo el estatuto de las ideas; su dinamismo propio impide que se puedan concebir como «pinturas mudas».

Pero nada de esto es todavía suficiente. Se podría pensar que, ciertamente, el entendimiento no es distinto de la voluntad, pero que no obstante se distingue del alma como totalidad —por ejemplo, separándose de otra facultad, como la imaginación; o bien ejerciendo ciertas funciones específicas—. No es este el caso. Si el entendimiento no es nada más que las ideas en tanto que estas son adecuadas, la imaginación no será otra cosa que las mismas ideas en tanto que son inadecuadas. Así pues, es importante distinguir a ambos metodológicamente, pero esto no funda ningún derecho a considerar el *intellectus* como una parte distinta del alma. Más aún, en el proceso mismo de estos análisis vemos cómo se opera el reemplazamiento de uno por otra. En el *TIE*⁶⁸, los primeros párrafos distinguen *mens* y *animus*; a partir del párrafo 16 se despliega una analítica del *intellectus*; se la ve funcionar sobre todo en los párrafos 31-33 con toda una serie de términos emparentados (*intellectualis*, *intelligere*, *intelligibile*). Pero a partir del párrafo 38, el término *mens* substituye progresivamente al término *intellectus* en el análisis de estas funciones. Así pues, hay una diferencia entre *mens* e *intellectus*, pero dicha distinción no solapa la distinción car-

⁶⁷ «Así, el entendimiento y la voluntad mantienen con tal o cual idea, o con tal o cual volición, la misma relación que la petreidad con tal o cual piedra y el hombre con Pedro o Pablo.»

⁶⁸ Sobre los problemas de datación de esta obra, cf. los trabajos de Filippo MIGNINI.

tesiana. La diferencia más evidente, por supuesto, es la que concierne a las relaciones entre el entendimiento y la voluntad; pero está lejos de ser la única. En efecto, en su funcionamiento mismo, la *mens* tiende a atribuirse los caracteres del *intellectus*. Esta tendencia no hará sino acentuarse. En la *Ética* no se razona ya sobre el *intellectus*; es el alma lo que ocupa el terreno, y la diferencia entre los géneros de conocimiento se da en función del modo como dichos géneros de conocimiento se producen. El sujeto del amor intelectual de Dios no es el *intellectus* —como se podría esperar etimológicamente—, sino la *mens*⁶⁹.

La distinción entre alma y entendimiento, por tanto, es local y provisional en Spinoza. El entendimiento no se distingue ni de la voluntad ni del alma misma en su totalidad. Es una función del alma, y no una parte o una facultad separada.

Volvamos a la carta II. Si Spinoza rechazase explícitamente en ella la distinción entre voluntad y entendimiento, tendría un medio mucho más sólido para refutar la teoría cartesiana del error. No es esto lo que ha elegido. En el spinozismo desarrollado, la idea de voluntad puede ser criticada de dos maneras: como separada de las voliciones (crítica nominalista), o como separada del entendimiento (crítica específicamente spinozista). Está claro que en la carta II Spinoza ha escogido no la crítica spinozista, sino la crítica de la abstracción —crítica que ciertamente es igual de válida, desde su punto de vista, pero que además es aceptable por los lectores impregnados de los temas comunes de la nueva filosofía—. Esta elección permite además no desaprobando la distinción cartesiana entre el entendimiento y el alma —distinción que posee la ventaja de establecer que el error no tiene nada de positivo y que el entendimiento posee una fuerza espontánea para engendrar las ideas verdaderas; y esta última tesis es seguramente esencial para la constitución y el desarrollo del spinozismo, incluso si más adelante Spinoza va a poder establecerla mediante argumentos totalmente diferentes.

En suma, Spinoza identifica en Descartes más una no-confusión que una distinción correcta entre *mens* e *intellectus*. Pero, pa-

⁶⁹ Cf. *Eth.*, V, 33, Sch.; *Eth.*, V, 36, Dem., Cor. y Sch., etc.

radóticamente, este elogio es el comienzo de lo que posteriormente será su crítica más violenta del cartesianismo. Y si aún adquiere la forma de un elogio, lo hará porque en esta fecha, en lo que podría llamarse la «primera filosofía» de Spinoza, o la primera formulación de Spinoza de su propia filosofía, el anticartesianismo se expresa en un lenguaje todavía cartesiano, y dentro de una problemática –al menos en parte– igualmente cartesiana.

II. LOS *PRINCIPIA* DE SPINOZA

En un libro que toma su nombre de los palimpsestos, Gérard Genette distingue las diferentes maneras de extraer un texto de otro⁷⁰. Incluso ve en esta posibilidad uno de los signos de la literaridad. Entre estas maneras, incluye sobre todo el metatexto (todo lo que pertenece al orden del comentario) y el hipertexto (el libro producido a partir de otro, como el *Ulises* de Joyce a partir de la *Odisea* de Homero, o el *Quijote* de Ménard a partir del de Cervantes). Probablemente, este tipo de mirada y esta discusión pueden aplicarse igualmente a las obras filosóficas. Uno de los intereses de los *Principia* de Spinoza⁷¹ reside en que están redactados de tal modo que no se sabe bien si se trata de un meta- o de un hipertexto. O, más bien, en que no pueden ser un metatexto más que siendo un hipertexto. Una parte de su sentido, y de su envite, depende, pues, de la ambigua relación que mantienen con el texto que les da origen.

Para evaluar el diseño de la obra y el horizonte dentro del cual sus lectores esperan que se sitúe, recordemos las circunstancias de su escritura y su difusión. Tenemos la suerte de estar bien informados acerca de ellas. Las conocemos, en efecto, a través de cuatro documentos –y a través de un texto absolutamente extraordinario sobre el cual volveré más prolijamente. Vemos en

⁷⁰ G. GENETTE, *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1992.

⁷¹ *Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars I et II, More Geometrico demonstratae...*, Ámsterdam, Rieuwerts, 1663.

ellos, a pesar de la diversidad de sus destinatarios, cómo se articulan coherentemente los tres registros del riesgo, de lo verdadero, del orden.

El primero de tales documentos es una carta de Spinoza a Simon de Vries. En aquellos años, Spinoza da clases a un estudiante, futuro pastor en las Indias neerlandesas, llamado Casearius. A Simon de Vries, quien en una carta anterior envidiaba la proximidad de Casearius, «que puede mantener con vos conversaciones sobre los asuntos más altos»⁷², Spinoza le responde: «no tenéis razón alguna para envidiar a Casearius; ningún ser me es más molesto, y de nadie me guardo tanto como de él. Os advierto, pues, y quisiera que todos quedasen advertidos, de que no hay que comunicarle mis opiniones [*ne ipsi meas opiniones communicetis*] sino más adelante, cuando haya madurado. Aún es demasiado niño y demasiado inconsistente, más curioso de las novedades que de la verdad. Espero, sin embargo, que corregirá en pocos años sus defectos de juventud; diré más: por cuanto puedo juzgar en virtud de lo que sé de su natural, tengo casi por seguro que los corregirá, y por esta razón su carácter me invita a amarle»⁷³. El eje del contenido de esta carta está entre el riesgo y lo verdadero (*mis opiniones*, pues el término, evidentemente, no es aquí peyorativo). Guardarse (*cavere*), advertir (*monere*): he aquí el registro del peligro. Pero aprendemos también dos rasgos del alumno: su inaptitud actual para entender las proposiciones que están del lado de la verdad y su aptitud para evolucionar. Se debe notar que las palabras *falso* o *error* no aparecen en esta carta; en la caracterización de las tendencias de Casearius lo que cuenta es menos la adhesión a lo falso que la distancia respecto de lo verdadero. Distancia que su maduración deberá reducir. Así las cosas, no podemos sino plantearnos esta pregunta: ¿qué se le puede enseñar mientras dicha maduración llega? Spinoza no lo dice —él, que no obstante, al formular este juicio, acepta a la vez enseñar a aquel sobre el que lo emite—. Seguramente, hay que proponerle algo que posea el encanto de la novedad y que, sin ser

⁷² «Felix, imo felicissimus tuus socius Casearius sub eodem tecto remorans, qui inter prandendum, coenandum, ambulandumque tecum optimis de rebus sermones habere potest», *Ep.* VIII (24 de febrero de 1663), G. IV, p. 39.

⁷³ *Ep.* IX, sin fecha (respuesta a la precedente, luego febrero o marzo de 1663).

la verdad, no se oponga absolutamente a ella o, al menos, no constituya un obstáculo para su adquisición. No aprendemos aquí cuál es la enseñanza no verdadera que puede servir como propedéutica del saber verdadero. Nos lo enseñará la carta siguiente.

Se trata de una epístola a Oldenburg, escrita cuatro o cinco meses más tarde: «Tras haber, en el mes de abril, trasladado aquí [a Voorburg] mi morada, he partido a Ámsterdam. A mi llegada, algunos de mis amigos me pidieron un cierto Tratado, el cual contiene de manera resumida la segunda Parte de los *Principios* de Descartes demostrada geoméricamente [*more geometrico demonstrata*] y las más importantes cuestiones de metafísica, Tratado dictado por mí, hace algún tiempo, a un joven al que no quería enseñar abiertamente mis propias opiniones. Me rogaron además que expusiese lo más pronto que me fuera posible, siguiendo el mismo método, la primera Parte de los *Principios*»⁷⁴. Seguimos dentro del registro del riesgo: no enseñar abiertamente (*aperte*), y del de lo verdadero (*mis propias opiniones*, otra vez). Nos volvemos a encontrar, pues, con la necesidad de una enseñanza preparatoria. Esta vez, sin embargo, aprendemos dos cosas nuevas: en primer lugar, que esta enseñanza propedéutica es la del cartesianismo, o más exactamente la de los *Principia*. En segundo lugar, que se trata de una enseñanza que, para los primeros spinozistas –y para el mismo Spinoza, pues accede a su petición–, no pertenece totalmente al orden de lo falso. De otro modo, ¿por qué leerla, por qué volver a pedirla, por qué consentir en distribuirla? Y tal vez este interés no se dirija solamente a Descartes, pues, después de todo, pueden conocerle por otras vías –esos primeros spinozistas ya son cartesianos. Así pues, quieren leer semejante Tratado menos para saber lo que dice Descartes que para saber lo que se puede hacer con Descartes.

Pero la carta continúa: «mis amigos me pidieron entonces autorización para publicarlo. La han obtenido sin esfuerzo a condición de que uno de ellos, bajo mi supervisión, mejorase el estilo de ese escrito y le añadiese un pequeño prefacio en el que advirtiese a los lectores y mostrase mediante uno o dos ejemplos que yo no reconozco como mío todo su contenido y que en más de un punto pienso lo contrario». La fórmula «lo que reconozco como

⁷⁴ *Ep.* XIII (julio de 1663).

mío»⁷⁵ equivale a «mis opiniones». Señalemos nuevamente esta caracterización que se hace menos por lo falso que por la distancia respecto de lo verdadero, la cual acompaña estos diferentes textos en los que se describe el nacimiento de los *Principia*. Spinoza explica a continuación por qué ha autorizado la publicación: «quizá se encuentren en mi patria algunas personas de rango elevado que quieran ver mis demás escritos, en los que hablo en nombre propio [*caetera quae scripsi atque pro meis agnosco*] y hagan que pueda publicarlos sin riesgo alguno [*extra omne incommodi periculum*]». Los *Principia*, así pues, entran en una estrategia (como en Descartes, pero no se trata de la misma), y el lugar del lector o del auditor de esta opinión no verdadera se ve finalmente ocupado por bastante gente: Casearius, los otros amigos, personas de rango elevado, y, finalmente, el mismo Oldenburg, a quien le es prometido que se le enviará en lugar de la *Ética* (lo cual es bastante sorprendente teniendo en cuenta lo que se le ha dicho sobre el estatuto del libro).

Tan solo mencionaré el tercer documento: una carta a Lodewijk Meyer que prueba que este ya se ha puesto a trabajar en la revisión y preparación de la obra el 26 de julio. En fin, algunos días más tarde (el 3 de agosto), Meyer recibe una nueva carta de Spinoza: la carta XV⁷⁶, que insiste otra vez sobre las condiciones de redacción del texto: «1. en la página 14 dais a conocer al lector en qué ocasión he compuesto la primera Parte; desearía que en ese mismo lugar, o en otro, como os plazca, le advirtiéis además de que este trabajo ha sido realizado en dos semanas. Así prevenido, nadie pensará que mi exposición se da como tan clara que su contenido no se pueda aclarar más, y de esta suerte, nadie se detendrá por una o dos palabras que pudieran parecer oscuras»⁷⁷. Así pues (y este era tal vez uno de los sentidos del *breviter* que aparecía en la carta anterior), un texto compuesto rápidamente y que no aspira a una claridad extrema: esto es lo importante, pues Spinoza no reivindicará una superioridad sobre Descartes en función de su mayor claridad.

«2. Quisiera que hiciérais notar que muchas de las proposiciones son demostradas por mí de manera distinta a como lo hace Descar-

⁷⁵ «pro meis agnoscere», G. IV, p. 63.

⁷⁶ Agosto de 1663.

⁷⁷ *Ep.* XV (3 de agosto de 1663).

tes, no porque yo haya querido corregir a Descartes, sino solamente para conservar mejor el *orden* que yo he adoptado [*ut meum ordinem melius retineam*] y no aumentar, en consecuencia, el número de axiomas. Por la misma razón, he debido demostrar muchas proposiciones que Descartes simplemente enuncia sin demostración, y añadir algunas cosas omitidas por él.» He aquí, finalmente, una diferencia que no se explica por las prisas, y que se enuncia dos veces en términos de suplemento: un suplemento efectivo de demostraciones, un suplemento posible de axiomas —evitado tan solo por un recurso a demostraciones diferentes—. Así, lo que podría ser leído como dos desvíos —el suplemento, la variación demostrativa— remite de hecho a un doble suplemento, él mismo explicado por una única decisión: atenerme a mi orden (*meum ordinem*). Tenemos aquí, por tanto, la primera indicación de Spinoza sobre la manera como ve su relación con el texto —con el hipotexto, si queremos emplear el lenguaje de Gérard Genette. Lo mismo, pero en otro *orden*; y un orden que pone exigencias bastante fuertes para subvertir el texto que está exponiendo, a fin simplemente de que sea mantenido.

Así pues, lo que viene a reemplazar el registro de lo verdadero para justificar las modificaciones operadas sobre el texto es el registro del orden. Se observará que es la palabra *orden*, y no la palabra *método*, lo que sirve para trazar la frontera. La palabra *método* no es utilizada más de una vez en la carta XIII para designar, en general, lo que reúne a la primera Parte con la segunda; pero cuando Spinoza quiere caracterizar su procedimiento dice tan solo *more geometrico*. Más adelante volveré sobre esto último.

La obra se publica antes del final del año 1663, y en 1664 es traducida al neerlandés por Peter Balling. Su historia no se detiene aquí: es ocasión de la controversia epistolar con Blijenberg; es citada en la *Ética* (I, 19, Sch., a propósito de la eternidad de Dios) y en las notas póstumas del *Tratado teológico-político*; tal vez también, sin referencia alguna, en el cuerpo mismo del *TTP*⁷⁸. Dejaré de lado el problema de los *Cogitata*.

⁷⁸ Cap. III: «Ya hemos mostrado en otro lugar que las leyes universales de la naturaleza, que lo producen y lo determinan todo, no son otra cosa que los decretos eternos de Dios, los cuales implican siempre una verdad y una necesidad

Lo que sí nos interesa, en cambio, es el Prefacio de Meyer, pues en él convergen todas estas precauciones y todos estos preliminares. Es a Meyer a quien Spinoza confía el cuidado de designar para el lector el estatuto del libro, y la regla para leerlo. Veamos, pues, cómo realiza su tarea.

Comienza por una teoría del método, enunciada primero de manera abstracta, y luego según su puesta en práctica en la historia. «La opinión unánime de todos los que pretenden elevarse por encima del vulgo por la claridad del pensamiento es que el método de investigación y de exposición científica de los matemáticos [*Mathematicorum in scientiis investigandis ac tradendis*] (es decir, el método que consiste en demostrar las conclusiones con la ayuda de definiciones, postulados y axiomas) es la vía mejor y más segura para investigar y enseñar la verdad [*veritatis indagandae atque docendae*].» No encontramos aquí exactamente el mismo léxico que en las cartas de Spinoza: lo que Meyer afirma no es en primer lugar una tesis sobre el orden; es una tesis sobre el método.

Se ha de señalar que esta tesis sobre el método no distingue entre investigación y exposición de lo verdadero. O, más bien, menciona por dos veces a ambas para yuxtaponerlas, no para distinguirlas. Lo que se legitima desde el principio es un mismo método para las dos tareas.

¿En qué consiste este método de los matemáticos? «Consiste en demostrar las conclusiones con ayuda de definiciones, postulados y axiomas» —esto es, como se explica un poco más adelante, con ayuda de las «naciones comunes del alma [*communes animi notiones*]

eternas»; Gebhardt y Appuhn interpretan que la frase «ya hemos mostrado en otro lugar» remite a los *Cogitata metaphysica* (II, 9: *De potentia Dei*). Esto supondría que Spinoza ofrece el medio de romper el anonimato del *TTP*. Se puede tratar también de una referencia a la *Ética*, inédita en aquel entonces (suposición que evoca y después rechaza Appuhn). Saisset juzgó evidente «que Spinoza designa aquí la primera Parte de la *Ética* (I, 16, 17 y 29)» (*Ceuvres de Spinoza*, trad. fr. de E. SAISSET, 1861, t. II). En todo caso, en la nota marginal VI al capítulo VI no se duda en remitir a los *Principia* —sin decir explícitamente que su autor es el mismo que el del *TTP*.

método matemático está en que, por la claridad de sus definiciones y la apodicticidad de sus demostraciones, fuerza al asentimiento.

Meyer pasa a continuación a la puesta en práctica histórica de este método: la oposición se establece entre un *hasta ahora* y un *a partir de este momento*.

A pesar de su fuerza probatoria, este método ha sido *hasta ahora* poco utilizado al margen de las matemáticas; se ha preferido recurrir a las definiciones, divisiones, cuestiones y explicaciones fundadas en la verosimilitud —que Meyer, evidentemente, condena.

Pero *a partir de este momento* las cosas han cambiado; algunos hombres han emprendido la extensión del privilegio de que gozan las matemáticas a todas las ciencias —las cuales, por tanto, van a ser demostradas según el método y con la certeza de las matemáticas [*methodo atque certitudine mathematica demonstratas*]. Entre ellos, por supuesto, y en primera fila, René Descartes. Él ha puesto los fundamentos inquebrantables de la filosofía —fundamentos sobre los cuales es posible asentar la mayor parte de las verdades en el orden y con la certeza de las matemáticas [*ordine ac certitudine mathematica*].— Vemos, pues, que este término, *orden*, ausente cuando de lo que se trataba era de describir el método en general, aparece cuando se trata de concretar el momento histórico cartesiano. Como si el nombre de Descartes arrastrase consigo la idea de orden para ligarla a la de método.

De resultas de ello, Meyer se ve conducido a introducir una distinción cartesiana, y observa que Descartes, ciertamente, procede según la *ratio demonstrandi* y el orden de los matemáticos, mas no según esa que es común desde Euclides, «la cual consiste en vincular las proposiciones y sus demostraciones a definiciones, postulados y axiomas dados primeramente»; utiliza otra que es *multum ab hac diversa*, y a la que bien llama *análisis*. Meyer recuerda entonces la distinción canónica de las *Segundas respuestas*, pero extrae de ella otras conclusiones que las que extrae Descartes. Comienza por citar el texto cartesiano, desglosándolo cuidadosamente: el análisis «muestra la vía por la que una cosa ha sido inventada metódicamente y como *a priori*»; la síntesis «se sirve de una larga cadena de definiciones, de peticiones o de axiomas, de teoremas y de problemas a fin de que, si se niegan algunas consecuencias, haga ver

cómo están contenidas en sus antecedentes, y de que arranque así el consentimiento del lector, por muy obstinado y contumaz que pueda ser».

¿Qué hacer frente a esta dualidad de *rationes demonstrandi*? Se distinguen no por la certeza, sino por la utilidad; no son —dice Meyer— igualmente útiles para todos. Pues la mayor parte de los hombres, «dado que no son versados en las ciencias matemáticas, e ignoran así completamente el método mediante el cual son expuestas (síntesis) y aquel mediante el que son inventadas (análisis), no pueden ni captar por sí mismos ni exponer a los demás las cosas expuestas en estos libros, demostradas apodícticamente»⁷⁹. Muchos han imprimido simplemente en su memoria, sin ser ellos mismos capaces de demostrarlo, lo que Descartes ha demostrado. Este rasgo es un *topos* cartesiano, aunque no proceda de las *Segundas respuestas* (piénsese en lo que dirá de alguien como Regius, por ejemplo), pero es utilizado en un sentido que no es ciertamente el que le otorga Descartes, y que consiste en ver en tales hombres a víctimas del análisis. Así pues, es desable que alguien que esté igualmente versado en los dos órdenes (y en los escritos de Descartes) exponga en un orden sintético lo que este ha expuesto en un orden analítico. Es lo que Meyer habría deseado hacer él mismo si hubiese tenido tiempo para ello; es lo que Spinoza ha hecho.

En suma, mientras que Spinoza lo vinculaba todo a su *orden*, Meyer invierte la cuestión: hay un único *método* matemático que puede expresarse bajo dos *órdenes* diferentes —el orden analítico, propio de Descartes, y que corre los consabidos riesgos; el orden sintético, al que Spinoza ha reconducido felizmente la exposición canónica del cartesianismo.

Así es, pues, como se caracteriza el esfuerzo de Spinoza al mismo tiempo que se enuncia la diferencia entre su libro y el de Descartes. Merece la pena que nos detengamos en ello un momento. Sobre todo por cuanto esta misma diferencia puede utilizarse también en otro lugar —por ejemplo, para diferenciar los libros

⁷⁹ «Plurimi enim Mathematicarum scientiarum plane rudes, adeoque Methodi, quae illae conscriptae sunt, Syntheticae, et quae inventae sunt, Analyticae, prorsus ignari, res, quae his in libris pertrantantur, apodictice demonstratas, nec sibi ipsis assequi, nec aliis exhibere queunt.»

de Descartes entre sí—. Sabemos que Martial Gueroult, apoyándose —es cierto— en otro texto, la *Conversación con Burman*, distinguió gracias a este criterio el estatuto de las *Meditaciones* del de los *Principios*. Para explicar la inversión de los lugares respectivos de la prueba por los efectos y de la prueba *a priori*, Descartes declaró a Burman que en los *Principios* había procedido *synthetice*. Por consiguiente, las *Meditaciones metafísicas* han sido escritas en el orden analítico, y los *Principia* —como el *Resumen geométrico*— en el orden sintético⁸⁰.

El problema, evidentemente, es que si la tesis de Meyer y la tesis de Gueroult son ambas verdaderas —y ambas parecen apoyarse en textos incontestables—, entonces resulta que Spinoza ha gastado muchas energías en poner en un orden sintético una obra que ya estaba en orden sintético.

¿Es esto verdad? Para saberlo, hemos de releer en primer lugar los textos cartesianos sobre los que se apoyan dichas afirmaciones. Al final de las *Segundas Objeciones*, los teólogos y filósofos cuyas opiniones ha recogido Mersenne le proponen a Descartes que proceda a la manera de los geómetras (*more geometrico*). Les responde distinguiendo *in modo scribendi geometrico* dos elementos: *ordo y ratio demonstrandi*.

El orden «consiste en esto solamente: en que las cosas que son propuestas las primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y en que las siguientes deben luego ser dipuestas de tal manera que sean demostradas solamente por las cosas que las preceden». Este orden parece permanecer el mismo: la frase siguiente declara que ya ha sido seguido en las *Meditaciones* (por tanto, esta cuestión del orden no discrimina entre las *Meditaciones* y el *Resumen geométrico*). En ninguna parte de este texto habla Descartes de un orden analítico y de un orden sintético.

La *ratio demonstrandi*. Es aquí donde se distinguen análisis y síntesis. Son caracterizadas como vías (*viae*) o como algo que recurre a vías. *Analysis veram viam ostendit per quam res methodice et tanquam a priori inventa est*. Es el procedimiento seguido en las *Meditaciones*. En cuanto a la síntesis, procede *contra per viam op-*

⁸⁰ Cf. M. GUEROUT, *Descartes selon l'ordre des raisons*, París, Aubier, 1952, t. I, último capítulo, notas 57 y 58.

positam et tanquam a posteriori quaesitam. «Se sirve de una larga cadena de definiciones, de peticiones, de axiomas, de teoremas y de problemas a fin de que, si se le niegan algunas consecuencias, haga ver cómo estas están contenidas en los antecedentes.» Es el procedimiento que va a ser seguido en el *Resumen*. Es también la fórmula que Meyer reutiliza en 1663 para caracterizar el orden sintético. El análisis —precisa Descartes— muestra cómo los efectos dependen de las causas; por tanto, si el lector lo sigue, entenderá la cosa demostrada como si él mismo la hubiese inventado. El análisis es, así pues, la vía por la que la transmisión repite la invención. Es «la más verdadera y la más apropiada para enseñar», sobre todo en metafísica. Señalemos que Meyer solo ha citado la definición, pero ninguna de estas características. Finalmente, Descartes subraya dos peligros ligados a las dos *viae*, los cuales, visiblemente, no son para él equivalentes: el peligro del análisis está en que no convence a los lectores contumaces o poco atentos (dejarán que se les escapen los eslabones de la demostración); el peligro de la síntesis, en que no enseña la manera como la cosa ha sido inventada.

En la *Conversación con Burman* —cuyo estatuto de texto cartesiano, hemos de recordar, tal vez no es tan sólido como el de las *Meditaciones* y las *Respuestas*, pues se trata de una discusión redactada *a posteriori* por otro— reencontramos la distinción entre análisis y síntesis: «quia alia est via et ordo inveniendi, alia docendi; in *Principiis* autem docet et synthetice agit». Esta vez, *via* y *ordo* van de la mano; pero no es seguro que el término *ordo* posea el mismo sentido, o al menos que desempeñe la misma función que en el texto anterior; la prueba está en que Descartes distingue en él orden de invención y orden de exposición (y en que coloca bajo la rúbrica *ordo* lo que las *Segundas Respuestas* indicaban a propósito de la *ratio demonstrandi*). En todo caso, no se trata siempre del método.

Podemos ya, por tanto, hacer el balance de la lectura de Meyer: construye una oposición entre orden analítico y orden sintético que no se halla, como tal, en el texto cartesiano; lo hace transformando en oposición general la oposición parcial análisis / síntesis, y haciendo pasar los caracteres de la síntesis por los caracteres generales de lo que él llama método matemático. Ahora bien, ello no es una simple sustitución de palabras, pues Descartes —como hemos visto— distingue los dos órdenes no solamente por su proceder, sino

también por su uso: descubrir, enseñar. Pero, precisamente, habíamos visto que Meyer consideraba estas dos tareas para atribuírselas ambas a lo que él llamaba el método matemático. Este Prefacio de 1663 constituye, por tanto, un texto extraordinario, en la medida en que compone una distinción de origen cartesiano con una precaución spinozista para trazar una frontera entre Descartes y Spinoza en unos términos que no son ni verdaderamente cartesianos ni, en todo rigor, spinozistas.

En cuanto a la cuestión de si los *Principia* de Descartes están escritos analítica o sintéticamente, no es este el lugar para juzgarlo. Pero al menos podemos señalar que esta asignación no deja de plantear algunos problemas: en primer lugar, porque la *Conversación con Burman* parece invertir la relación entre el descubrimiento y la enseñanza (Gueroult lo resuelve distinguiendo dos tipos de enseñanza); a continuación, porque no puede decirse que los *Principia* tengan la misma forma que la Exposición geométrica que debiera servirnos de criterio. Jean-Marie Beyssade ha afirmado —en mi opinión, a justo título— que los *Principia* no están escritos, o no lo están totalmente, en el orden sintético⁸¹. Lo que es seguro, porque Descartes nos lo dice, es que las *Meditaciones* utilizan la vía del análisis, y el *Resumen* la de la síntesis. Más generalmente, no se debe lexicalizar a ultranza las diferencias verbales que no son objeto de definiciones explícitas; sin embargo, no se les puede negar *a priori* toda significación.

Con todo, hay una diferencia que debe ser señalada; es de orden diegético: hasta el § 13 de los *Principia*, Descartes sigue el hilo del relato de las *Meditaciones*, con dos excepciones: dice *nosotros* en lugar de *yo*, y deja de lado las descripciones interrogativas (cómo salir de la duda, cómo salir del aislamiento del *cogito*). Pero el *nosotros* es todavía el *yo*, sobre todo ahora. Con todo, ¿por qué es importante escribir en primera persona? Porque esta *vocalización* —por emplear aún un término de Genette— le permite al lector identificarse mejor con aquel que descubre. Está vinculada, pues, al proceso del análisis. Es incluso, tal vez muy exactamente, el modo de escritura del análisis. Sin embargo, a partir del § 13 el

⁸¹ «Scientia perfectissima», en J.-M. BEYSSADE, *Études sur Descartes: l'histoire d'un esprit*, París, Seuil, 2001, pp. 181-216.

texto abandona la primera persona. Es el pensamiento quien hace su propio inventario, y es ahí donde comienza la inversión del orden de las pruebas. Es ahí donde se puede hablar de otra vía y de otro orden. Veremos que, a propósito de estas cuestiones de tonalidad, Spinoza adopta aún una tercera posición.

Así pues, tenemos tres e incluso cuatro textos paralelos –falsamente paralelos–: las *Meditaciones metafísicas*, el *Resumen geométrico* de las *Segundas Respuestas*, los *Principia* de Descartes, los *Principia* de Spinoza.

Leer las cartas o los Prefacios –sobre todo los redactados por otro, aunque se le haya encargado su composición– no lo es todo. Es preciso aún considerar lo que efectivamente sucede en el texto. En efecto, la práctica textual de un filósofo no es necesariamente idéntica a lo que proclama su programa paratextual. Tampoco es que dicha práctica y dicho programa sean necesariamente contradictorios, pero el segundo puede expresar el esfuerzo más complejo de la primera simplificadamente, con deslizamientos o transposiciones a otro lenguaje. Leamos ahora a Spinoza. No trataré de la segunda Parte de sus *Principia*; André Lécrivain lo ha hecho ya de manera brillante. Me limitaré a la primera, es decir, a aquella que ha sido añadida explícita y especialmente para la publicación. Esta lectura reserva algunas sorpresas a quien busque en esta Parte una ilustración de las tesis de Meyer.

Primera sorpresa: su primera mención va a contracorriente de Meyer. Comienza con un *Prolegomenon* necesario –se dice– a causa de un defecto del orden matemático: su prolijidad. Meyer se había guardado mucho de revelarnos que el orden matemático también tiene defectos; en cuanto al hecho de que este defecto sea la prolijidad, no sorprenderá al lector de la *Ética*⁸². Y la práctica textual se corresponde con la teoría: se ofrece, en un margen del texto, el envite y el relato que el orden geométrico impide ver.

Segunda sorpresa: Spinoza no habla nunca de «método geométrico». Ni aquí ni en otro lugar en la *Ética*. Vayamos más lejos: jamás emplea las expresiones «orden analítico» o «sintético», ni siquiera *análisis* o *síntesis*. Todas estas expresiones que normalmente

⁸² Véase Fabrice AUDIÉ, *Spinoza et les mathématiques*, París, P.U.P.S., 2005.

se atribuyen a Spinoza han sido extraídas, de hecho, del Prefacio de Meyer. Esto no significa que no se hayan de utilizar. Pero, si se las utiliza, es preciso saber de dónde han sido tomadas.

Tercera sorpresa: no dice ni *nosotros* ni *yo*. Spinoza dice *él*, y habla en pasado. Dicho de otra manera, nunca adopta la tonalidad ni la temporalidad cartesianas. Su relato es un relato externo. No obstante, en otro lugar —en el Prólogo del *Tratado de la reforma del entendimiento*— ha probado que es capaz de emplear la primera persona.

Nos queda por comparar los modos de demostración. Comencemos por el principio, puesto que, hasta la Proposición 8, Spinoza sigue —ya veremos con qué modificaciones— el *Resumen*. En primer lugar, ¿qué diferencia hay entre el recorrido del *Resumen* y el de las *Meditaciones*, a las cuales se supone que pone en forma sintética? Esta es, en resumidas cuentas, doble.

Formalmente, comienza por una serie de postulados, definiciones y axiomas —en elevado número— que muestran la prolijidad que es indispensable para arrancar el consentimiento: nada de lo que sea necesario para la demostración debe ser olvidado.

Materialmente, comienza directamente por Dios, y no por la duda o el *cogito*. Las cuatro primeras Proposiciones —las únicas cuatro, pues esta Parte se interrumpe en la cuarta Proposición— enuncian tres demostraciones de la existencia de Dios; la cuarta, la distinción de alma y cuerpo.

Así, comienza por Dios, es decir, por el verdadero comienzo, luego «vuelve a descender» al hombre, a su alma, su cuerpo: se puede tener la impresión de una inversión del proceso de descubrimiento de las *Meditaciones* o de los *Principia*; también se puede tener la impresión de que nos hallamos en un clima más spinozano: comenzar por Dios es lo que se hará en la *Ética*, lo que ya se ha hecho en el *Breve Tratado*. Nuestra expectativa debería dirigirse, por tanto, a lo que la escritura —si esta escritura debe ser una propedeútica a lo verdadero— encierra.

Ahora bien, lo que sucede es exactamente lo contrario. Consideremos el comienzo de los *Principia* spinozanos. Spinoza retoma íntegramente el texto cartesiano, con dos excepciones:

— Suprime los diez postulados y los reemplaza por la larga Introducción que acabamos de examinar.

— Sobre todo, introduce cuatro Propositiones suplementarias (I-IV); las Propositiones de Descartes se convierten entonces en las Propositiones V-VIII. En cuanto a los axiomas, tan solo mantiene tres al comienzo y desplaza a los demás (aumentándolos) situándolos entre las Propositiones IV y V —es decir, entre las Propositiones que ha añadido y las que toma de Descartes.

¿Qué contienen estas nuevas Propositiones I-IV? Esencialmente, el análisis del *cogito*, o, más bien, del *ego sum* —no su relato, sino el desarrollo de sus condiciones y sus envites: «no podemos estar absolutamente ciertos de ninguna cosa mientras no sabemos que existimos: el *yo soy* debe ser conocido por sí mismo; el *yo soy*, en tanto que cosa que consiste en un cuerpo, no es la primera verdad, y no es conocido por sí; el *yo soy* puede ser primera verdad tan solo en tanto que pensamos»—. Digámoslo de otra manera: Spinoza restaura al comienzo de la vía «sintética» lo que era característico del análisis. Y, como si con esto no bastase, explica que los axiomas —que desplaza para situarlos entre esta analítica del *yo soy* y las demostraciones de la existencia de Dios— no pueden ser comprendidos, de hecho, sino a la luz de esta analítica: «he decidido situar aquí en orden (*ordine*) lo que no es ahora necesario para ir más lejos, e incluirlo entre el número de los axiomas». ¿Por qué otorgarles este estatuto? Porque Descartes los pone en el número de los axiomas y no es preciso ser más riguroso que él. «No obstante, por no desviarme del *orden* que he adoptado, me emplearé en su aclaración lo más posible y en mostrar cómo dependen unos de otros, y todos de este principio: *yo soy pensante*, o convienen con él por la evidencia y la razón.» Es el orden, por tanto, lo que asegura su lugar; es todavía el orden lo que los vincula inmediatamente al *ego sum cogitans*.

Las cosecuencias son evidentes: como las Propositiones V-VIII (las antiguas Propositiones I-IV) son demostradas a partir de estos axiomas, resulta que el orden —eso que podríamos llamar orden spinozano del cartesianismo— funda la existencia de Dios sobre el *ego sum*. Spinoza, cuando habla de su orden, separa dos dimensiones de lo que Descartes designa como la *ratio demonstrandi*: por una parte, la disposición por definiciones, teoremas, demostraciones —característica de la síntesis—; por otra, el proceder que comienza por el *ego sum* —característico del análisis.

La lección que se debe extraer de estos textos es que no se pueden superponer: no tratan exactamente de lo mismo. No es que no haya nada que comparar, al contrario (entonces, perdiendo la dificultad se perdería también el envite); pero solo se puede comparar pasando por un análisis diferencial que muestra cómo estas cuestiones pasan por la construcción de objetos específicos que —y ello no se debe al azar— son designados con nombres diferentes. La transformación spinozana del texto cartesiano es efectivamente indicada mediante esta idea de orden, sobre la cual insiste Spinoza sin tematizarla nunca. Señala el esfuerzo por despejar —más allá de la disposición formal de las definiciones, demostraciones, teoremas— un automatismo de la producción de la idea verdadera. Es esta transformación lo que Meyer ha percibido y lo que ha traducido mediante los inadecuados términos de *orden sintético* y *orden analítico*. Todo lo cual muestra cómo unos términos inexactos pueden, también ellos, ser portadores de una verdad en historia de la filosofía.

Segunda parte

Problemas

El ateísmo

El ateísmo es un tema poco tratado por sí mismo en los análisis serios del sistema spinozista. En cambio, se le ve aparecer en las discusiones que irritan a quienes se entregan al análisis estructural. Tales discusiones parecen configurar el tipo mismo de los discursos ideológicos: se les reprocha inmediatamente que traen al estudio de una filosofía una controversia que le es exterior, o que sustituyen el rigor de un sistema por especulaciones en torno a términos generales que se prestan a todas las interpretaciones, es decir, a un diálogo de sordos. En este sentido, las controversias sobre el ateísmo de Spinoza parecen derivar de la misma categoría que las que conciernen a Spinoza y la mística: cada cual aporta lo que quiere encontrar en ellas. Esta crítica está perfectamente justificada. Sin embargo, la historia de la filosofía, aun rechazando legítimamente toda confusión, probablemente tiene algo que ganar cuando aclara las razones de la confusión. Por ello, será útil retomar el problema desde una perspectiva distinta de la que normalmente se adopta¹.

¹ Bernard Rousset ya ha tratado de arrojar alguna luz sobre este problema desde otro punto de vista (esencialmente, partiendo de las cartas de 1665 y 1675). Cf. B. ROUSSET, «La querelle de l'athéisme spinoziste», en P.-F. MOREAU (ed.), *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, París, ENS Éditions, 1996, pp. 269-281.

En primer lugar, es preciso señalar que esta cuestión del ateísmo de Spinoza es efectivamente una cuestión extrínseca, puesto que el propio Spinoza no se la plantea a sí mismo, aun cuando en ocasiones es llevado a tratarla. En efecto, cada vez que aborda la cuestión del ateísmo lo hace como efecto de una presión venida del exterior. Por ejemplo, en la carta en la que anuncia a Oldenburg que va a ponerse con la redacción del *TTP*, explica que lo hace a causa de los prejuicios de los teólogos y del ateísmo que el vulgo le reprocha². Algunos años más tarde, tras la publicación del *TTP*, la carta de Lambert van Velthuysen —que no está dirigida a Spinoza, sino a Jacob Osten para que este se la comunique a Spinoza— le acusa nuevamente de ateísmo. En la respuesta que Spinoza dirige a Osten, se defiende de esta acusación³. Nótese que, también aquí, menciona la cuestión tan solo porque le ha sido planteada. Finalmente, vemos cómo el término aparece también, en el *TTP*, cuando Spinoza observa que se ha llegado a tal punto que quienes confiesan ignorar qué es Dios no enrojecen al acusar a los filósofos de ateísmo. Una vez más, la mención del ateísmo aparece al lado de la acusación que ha sido arrojada contra los filósofos en general. Así pues, es como si la mención del ateísmo en Spinoza solo pudiese intervenir en el contexto de una acusación y de una defensa o respuesta a esta acusación; dicho con pocas palabras: es como si esta cuestión no fuese una cuestión interna al sistema.

Sin embargo, es evidente que los debates sobre el presunto ateísmo de Spinoza no tienen su origen en estos pocos textos en los que nuestro autor menciona la palabra «ateísmo». Remiten a algo más fundamental: al conjunto de los textos en los que Spinoza habla, o no habla, de Dios. Y, sobre todo, es evidente que dichos debates se refieren a la manera como Spinoza habla de Dios. ¿Qué hay de insatisfactorio en la manera como habitualmente es tratada la cuestión por los filósofos, los teólogos o los gacetilleros? Se hace preciso señalar que, si el debate da vueltas en redondo, ello se debe a que la cuestión del ateísmo de Spinoza mezcla varias cuestiones reales; por lo demás, a ello se debe el que sea una cuestión ideológica: lo es precisamente en la medida en que mezcla, sin decirlo, diversas cuestiones diferentes.

² Carta XXX (octubre de 1665).

³ Carta XLIII (enero o febrero de 1671).

Así pues, lo que yo propongo en lugar de responder a la cuestión de si Spinoza es ateo con un sí o un no, es que nos entreguemos a una suerte de gramática del ateísmo preguntándonos a la vez qué es el ateísmo, en qué registro se sitúa y, finalmente, cómo clasificar a Spinoza según las diferentes categorías que serán establecidas con esta investigación.

1. LA MORFOLOGÍA DEL ATEÍSMO

Podemos llamar al primer nivel de esta gramática «morfología del ateísmo», esto es, descripción de los textos en los que se habla de Dios. Esta morfología adquiere tres, incluso cuatro formas distintas:

1. La primera es la que reviste la acusación de ateísmo en el siglo XVII. En efecto, si Spinoza ha escrito el *TTP* para defenderse de esta acusación, su fracaso ha sido total, pues apenas publicado el Tratado se han multiplicado los ataques en este respecto, y no solo en la carta citada más arriba, sino en todos los panfletos publicados contra él —incluidos los destinados a mostrar que la filosofía de Descartes conduce al ateísmo de Spinoza o que tal o cual doctrina se reduce al ateísmo spinozista, como si para los teólogos el spinozismo quedase convertido en paradigma del ateísmo.

¿Cuál es, en el fondo, el contenido de estas acusaciones dirigidas contra Spinoza? En general, dichas acusaciones pueden reconducirse, en primer lugar, a los ataques contra la teoría de la sustancia tal como la encontramos en la primera Parte de la *Ética*, y a la constatación de que esta teoría de la sustancia no deja mucho espacio al Dios de la Revelación; a continuación, a los ataques contra la teoría del bien y del mal y contra el fundamento de la moral que se desarrollan en las Partes cuarta y quinta de la *Ética*; más generalmente, pueden reconducirse a los ataques contra el conjunto de textos sobre la religión y sobre la Escritura santa que hallamos en el *TTP*. Es decir, todos los lugares en que Spinoza aborda la cuestión de Dios, de la religión y del fundamento religioso de la moral se ven agrupados bastante abruptamente bajo la acusación de ateísmo por la mayor parte de los polemistas del siglo XVII. La primera etapa de esta morfología del ateísmo, antes de considerar las

discusiones de los historiadores para saber si Spinoza es ateo o no, consiste en la constatación de que su época le ha percibido mayoritariamente como un ateo, y de que esta era también la opinión de quienes eran verdaderamente ateos: los libertinos, y después ciertos filósofos del XVIII que han podido proclamarse seguidores de Spinoza —o, más exactamente, seguidores de lo que podían representarse como spinozismo⁴—. Por lo demás, se ha de notar que este segundo testimonio no posee más valor que el primero, pues consiste simplemente en volver positivamente contra los teólogos lo que en boca de estos era una acusación.

2. A partir de finales del siglo XVIII, en Alemania y después en Francia, no se considera ya a Spinoza como un ateo, sino como un filósofo «ebrio de Dios». Se le disculpa de la acusación de ateísmo, pues se considera que en el fondo solo habla de Dios y que lo reduce todo a la divinidad, aunque se le critique —como hace Hegel— porque no haga sitio suficiente para los individuos, el mundo (el «acosmismo») y el autodesarrollo del Absoluto como sujeto. A este respecto, la querella del panteísmo que tiene lugar en Francia en el XIX constituye a la vez la continuación y la inversión de este procesamiento: quienes atacan a Victor Cousin y a sus discípulos les acusan de ser secretamente discípulos de Spinoza y de Hegel, y de ser, no ateos de una manera grosera, sino panteístas —lo cual, en última instancia, es exactamente lo mismo, pues el panteísmo es considerado como una suerte de ateísmo refinado.

Frente a estas acusaciones, si consideramos las obras de Spinoza, hay que recordar, evidentemente, que ningún texto de Spinoza reivindica el ateísmo en tanto que tal. Incluso rechaza este epíteto cuando le es propuesto. Se me objetará que si no puede aceptarlo ello se debe a razones que nada tienen que ver con la preocupación por la verdad: simplemente, una confesión semejante es, en la época, demasiado peligrosa para ser formulada, incluso en una correspondencia privada. Ciertamente. Pero por ahora no me interesan los móviles o las razones estratégicas por las que Spinoza acepta o rechaza tal o cual adjetivo, sino que me interesa el texto por sí mismo. Si el texto oculta algo, ¿en nombre de qué tendría-

⁴ Cf. P. VERNIÈRE, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, París, P.U.F., 1954, especialmente pp. 528-611.

mos nosotros acceso a eso que oculta, si no en virtud de su letra misma? Basta con considerar el texto de Spinoza para ver que, muy lejos de proclamarse ateo, consagra a Dios toda la primera Parte de la *Ética*, y que todo lo que viene después se deduce de lo que dice de Dios en esa Parte primera. Sin embargo, esta constatación conlleva inmediatamente otra: efectivamente, lo que dice de Dios no es de ninguna manera conciliable con lo que las teologías monoteístas de la Revelación dicen. Así pues, en este nivel de la morfología del ateísmo, si se dice que es ateo quien no cree en el Dios de la Revelación, quien no cree que Cristo haya resucitado de entre los muertos, entonces es claro que Spinoza es ateo, puesto que estos enunciados no se hallan ni en la *Ética* ni en el *TTP*, y el segundo se halla explícitamente refutado en una carta a Oldenburg. En este sentido, Spinoza es incontestablemente ateo.

Pero también es verdad que Spinoza no entiende la palabra «ateo» en este sentido. Constatemos en primer lugar un hecho: es claro que, a simple vista, el sistema spinozista está centrado en torno de una noción a la que se da el nombre de Dios. Esta noción desempeña un papel que, por lo demás, no deja de ser análogo al que desempeña el nombre de Dios en las religiones: es primera en relación a los demás elementos, de la misma manera que el Dios de las religiones reveladas es primero. Pero, simultáneamente, no parece poseer ninguna de las características que posee el Dios de las religiones reveladas, ni siquiera la mayor parte de sus atributos. En efecto, no puede decirse del Dios de Spinoza que es bueno, ni que es justo, ni que es clemente, ni que es misericordioso. En cambio, si nos remitimos al *credo minimum*, puede decirse de él que es «modelo de vida verdadera». Evidentemente, se puede investigar para saber cómo se puede ser modelo de vida verdadera sin ser clemente, bueno y misericordioso. Pero es cierto que el texto de Spinoza contiene todos estos enunciados; concede, por tanto, un cierto número de puntos reconocidos por las religiones, pero rechaza otros que, dentro de las religiones, son indisociables de los primeros. E incluso añade un punto suplementario que estas a menudo niegan: Dios no es solamente cosa pensante, sino que también es cosa extensa. Ahora bien, decir que Dios es cosa extensa es algo que tan solo otro filósofo importante del siglo XVII comparte: Hobbes, quien, por cierto, también ha compartido generosamente con Spinoza la acusación de ateísmo.

3. A fin de avanzar en la determinación de esta morfología del ateísmo de Spinoza hemos de volver ahora sobre la cuestión de la profecía.

En los dos primeros capítulos del *TTP* Spinoza se dedica a definir qué son un profeta y una profecía. Lo hace partiendo de la Escritura. ¿Qué estatuto otorgar a las afirmaciones de estos dos capítulos, no tanto en lo que concierne a la descripción de la profecía, sino por lo que hace a la relación entre el profeta y Dios desde el punto de vista de la Revelación? Si se busca una cierta coherencia entre la doctrina del *TTP* y la doctrina de la primera Parte de la *Ética*, la profecía plantea un problema. La doctrina de la *Ética* —e incluso la doctrina de la eternidad de las leyes de la naturaleza del *TTP*— parecen excluir un fenómeno como el de la revelación. Por otro lado, el *TTP* plantea la cuestión de saber en qué se reconoce a un profeta, una profecía y cómo se expresa esta. Se tiene la impresión de que las dos doctrinas no son incompatibles mientras se deje de lado lo que de alguna manera constituye su punto central, a saber: qué es exactamente la Revelación, cómo es posible que Dios —sustancia eterna constituida por una infinidad de atributos— se revele a un hombre, por justo, piadoso y caritativo que sea. Una posible respuesta consiste en decir que semejante hombre se equivoca, que el profeta cree que Dios se le ha revelado a él, pero que, de hecho, ha visto a Dios en sueños, y que no ha hecho más que soñar con él. Es esta una posibilidad sobre la cual insiste Hobbes.

Pero, ¿no puede irse más lejos en la aceptación de la letra de lo que dice Spinoza? Releémosla más atentamente. Spinoza comienza por negarse a responder a esta cuestión; confiesa que ignora el medio concreto a través del cual se realiza la profecía. Y añade que es inútil decir que la profecía se realiza por la potencia de Dios, pues esta sería una explicación puramente nominal, construida con la ayuda de palabras desprovistas de sentido. ¿Puede ser Spinoza totalmente sincero cuando dice que el profeta está verdaderamente inspirado, que conoce una verdadera revelación que puede ser llamada divina, incluso aunque no se sepa cómo sucede todo esto? Se puede avanzar en la comprensión de la cuestión si se admite que tal vez Spinoza hace alusión aquí a la frase citada más arriba: Dios es modelo de vida verdadera. ¿Qué significa esta frase? Si se entiende por ella que Dios, sustancia constituida por una infinidad de

atributos, ha decidido voluntariamente revelarse a un individuo, es claro que es falsa. Si simplemente se entiende que un hombre justo ha tenido en sueños una alucinación, en un sentido podría ser aceptable, pero tal interpretación no hace justicia del todo a la letra del texto spinozista.

¿Es posible una tercera interpretación entre las dos primeras? ¿No se puede comprender la expresión «Dios, modelo de vida verdadera» en relación con el hecho de que la sustancia eterna, infinita y constituida por una infinidad de atributos está, por su dinamismo propio, como obligada a modalizarse? Si se acepta plenamente la idea de que la concepción spinozana de Dios es dinámica, y no estática, la vida del hombre sabio, o del hombre piadoso, puede ser como un eco o una imitación de ese dinamismo divino. La fuerza que empuja al *conatus* del filósofo a su nivel más elevado, como también, probablemente, el empeño de justicia y de piedad que empuja —a través de caminos que nosotros ignoramos— al profeta a representarse lo que es bueno para los hombres, aparecen como los ecos, como las consecuencias, como las resonancias en el nivel del mundo de esa vida de Dios que hace que se tenga razón al decir que Dios es la vida, que Dios es el Dios vivo. Tal vez debamos, dentro de una perspectiva spinozista, representarnos la Revelación de manera no voluntarista, y admitir en lo sucesivo que es legítimo decir que ciertos hombres tienen una Revelación, sin admitir por ello que Dios haya *querido* revelarse. Dicho brevemente: se debe admitir la idea de revelación sin admitir que esta es necesariamente el hecho de una voluntad divina. Los hombres que, por su piedad y su justicia, hacen eco al dinamismo de la vida divina naturalizan de alguna manera la Revelación, cuyo sentido deja de ser exclusivamente sobrenatural.

Se podrá objetar a esta hipótesis que Spinoza admite al comienzo del capítulo I del *TTP* que el conocimiento profético es extranatural, que se sale de los límites de la naturaleza. Ambos enunciados no son contradictorios. En efecto, la Revelación solo es extranatural por la manera como se da al hombre, no por la manera como se produce. Es la ignorancia del profeta —y la nuestra— en cuanto al modo de esta revelación lo que hace que se nos aparezca como extranatural. La Revelación es un fenómeno natural cuyo modo no conocemos y que enlaza el sentido de la piedad y de la

justicia del profeta con el dinamismo divino por la intermediación de la vivacidad de la imaginación de aquel. Es muy exactamente esto lo que dice el texto de Spinoza; admitiéndolo no se le hace violencia. Y, ciertamente, esta concepción no se corresponde con lo que las religiones dicen de la profecía.

Una vez establecido —tras un análisis de los textos pertinentes— el conjunto de lo que puede ser llamado una morfología del ateísmo, está claro que, hablando estrictamente, Spinoza solo puede no ser considerado ateo si se rechaza su definición de Dios, si, simplemente, se rechaza aceptar lo que dice explícitamente, a saber: que hay un Dios, que nosotros somos modos de la sustancia divina, que hay profetas, que lo que la religión profética nos transmite se corresponde, en sus consecuencias, con lo que nos enseña la filosofía. Si nos detuviéramos aquí, constataríamos que no hay lugar para debate alguno, y, por lo demás, es aquí donde generalmente se detiene la discusión. Quienes dicen que Spinoza es ateo se contentan con retomar la morfología del ateísmo propia de los teólogos, sea para reprochar a Spinoza que es ateo, sea para felicitarle por ello. Quienes quieren leer a Spinoza de manera rigurosa contestan que este debate es un falso debate: si se presta atención a lo que dice Spinoza, y no se le aplican categorías que le son extrañas, carece de sentido tildarle de ateo, pues Dios está en el centro de su sistema.

2. LA SINTAXIS DEL ATEÍSMO

No obstante, se puede comprender la razón de este debate dando un paso atrás: se trata de que nos preguntemos cómo estas críticas o estas defensas se insertan en la relación entre la doctrina de Dios y el resto de la visión del mundo que poseen unos y otros; es decir, se trata de pasar de la morfología del ateísmo a lo que podría llamarse su sintaxis.

¿En virtud de qué se articula la noción de Dios con el resto del pensamiento teológico y con el resto de la filosofía de Spinoza? En este momento del análisis es preciso olvidar a la persona de Spinoza y preguntarse, más en general, por qué en el siglo XVII prácticamente todos los filósofos han sido acusados de ateísmo,

incluidos aquellos que son mucho más religiosos y cristianos que nuestro filósofo. Descartes, Gassendi, Hobbes, Locke..., todos han soportado tal acusación, aun cuando la vivacidad de la fe de algunos de ellos no levanta ninguna sospecha y todos otorgan a Dios una parte esencial en su sistema. Comprenderemos mejor la incompreensión entre teólogos y filósofos si aceptamos no proyectar nuestras categorías sobre las del siglo XVII: en este siglo, la idea de ateísmo no atañe a la existencia de Dios ni a la creencia en Dios, lo cual constituye la idea contemporánea de ateísmo. Nos equivocáramos gravemente si nos atuviésemos a esta última para analizar el supuesto ateísmo de Spinoza. Efectivamente, cuando se examina el conjunto del argumentario desarrollado por los teólogos del XVII se comprende que para ellos —como, por lo demás, para todos los filósofos— la existencia de Dios no está sujeta a cuestionamiento. La mayor parte de los filósofos de la Edad Moderna son también físicos, o, al menos, individuos que reflexionan sobre la física. Y para establecer su física necesitan de un principio o de un origen del movimiento. Su Dios aparece desde ese momento esencialmente como el fundamento de su física. En la nueva física que entonces se desarrolla, Dios tiene un lugar asegurado: es el origen, el garante o el fundamento de las leyes de la naturaleza. Es impensable, en consecuencia, que en el siglo XVII un filósofo que reflexiona sobre la física sea ateo en el sentido en que nosotros entendemos el término. Si lo fuera, ninguna ciencia, ninguna física sería ya posible. La prueba de ello está en que los pocos ateos verdaderos que se pueden identificar en el XVII, por ejemplo, en la literatura clandestina, son, desde un punto de vista conceptual, perfectamente reaccionarios y están completamente al margen de la nueva ciencia que se está elaborando. Se contentan, en efecto, con retomar las viejas teorías de la física aristotélica. Ello es flagrante cuando se lee el *Theophrastus redivivus*: su autor se queda en un aristotelismo o en un averroísmo que para nada admite la nueva física galileana⁵. En el fondo, solo se puede ser ateo en sentido propio en este siglo si los problemas de la ciencia de la extensión y del movimiento son dejados de lado, si se admite un mundo eterno dotado de un mundo

⁵ Cf. Luca BIANCHI, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*, Florencia, Olschki, 1987.

sublunar en el que no hay verdaderas leyes físicas; es decir, si se permanece completamente al margen del movimiento científico real, el cual exige la existencia de un Dios garante, causa y principio de las leyes de la naturaleza.

¿Cómo explicar que los teólogos no se den por satisfechos con la afirmación de la existencia de este Dios? El problema, a decir verdad, no está en la existencia de este Dios principio de la naturaleza, sino en la no coincidencia de este Dios-principio con el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. En efecto, mientras se contemplan las leyes del movimiento, nunca se encontrará en ellas al Dios que se ha revelado a Abraham, que ha dictado el Decálogo y que ha administrado la economía de la salvación desde Adán hasta Jesucristo y hasta los fines últimos. Dicho de otra manera, el abismo entre la teología de los teólogos y la teología natural de los filósofos es un abismo a la medida de la incompatibilidad de sus dioses, del dios que es origen del movimiento y del Dios de la teología revelada. Cuando los teólogos hablan de ateísmo, no hablan de alguien que no cree en Dios, sino de alguien que no cree en el Dios de la Revelación, o que, incluso si cree en él, no se preocupa de identificar a ambos. Lo que más importa a los teólogos no es que Dios sea el origen del mundo; es que sea su fin. Evidentemente, la física no puede demostrar este punto, ni tampoco conducir a los hombres a reflexionar sobre la finalidad —ni siquiera aunque toda una tradición tienda a insertar la finalidad en la consideración del mundo físico.

La cuestión, por tanto, atañe menos a Dios que a las mediaciones entre Dios y los hombres. ¿Cuáles son estas? La revelación, la Escritura santa, Jesucristo y los milagros. Por ellas, Dios no solo ha constituido el mundo, sino que le ha otorgado el medio de volver a él. Dios no es solamente el Dios de los orígenes; es sobre todo el Dios de los fines últimos. Dios no se ha contentado con crearlos; nos ha otorgado leyes, nos las ha comunicado, y va a recompensarnos o a castigarnos en función de nuestra conducta en este mundo.

Las acusaciones de ateísmo arrojadas por los teólogos contra los filósofos no significan esto: «no creéis en Dios», sino que significan esto otro: «no creéis en las mediaciones entre Dios y los hombres». No quieren decir: «no creéis que Dios esté en el origen de la

existencia del mundo», sino: «no creéis que Dios sea el fin, luego negáis la providencia». Cuando los comentadores contemporáneos creen descartar estas acusaciones de ateísmo diciendo que Spinoza o Descartes no son ateos puesto que Dios está en el centro de su sistema, se equivocan de cuestión. Los teólogos hablan de las reglas de vida que Dios nos da, de los medios de que disponemos para conocerlas y de los fines últimos a los que debe conformarse nuestra conducta, en función de la cual seremos juzgados.

Dicho esto, comprendemos mejor el sentido de las acusaciones que han sido formuladas contra Bayle, Spinoza o Descartes. Todas subrayan que en estos filósofos la mediación entre Dios y el mundo desaparece. ¿Puede decirse que Spinoza es ateo en este sentido? A primera vista, sin ninguna duda, pues el Dios de Spinoza no nos habla, no es providencial, no nos recompensa ni nos castiga; tampoco es objeto de una teodicea, y no impone fin alguno al hombre. Sin embargo, debe introducirse un matiz. En el sistema spinozista hay un equivalente conceptual de los fines últimos, aunque se trata de un equivalente no finalizado: el Dios spinozista es un Dios vivo, pues todo lo que es en el universo está animado, y el principio de esta animación es Dios. Dios no nos dice que las acciones de Salomón son más perfectas que las de Nerón, pero decir eso mismo tiene un sentido dentro del sistema spinozista. El sabio pone en práctica las leyes de la naturaleza mejor que el ignorante, el cual desaparecerá completamente cuando su cuerpo cese de existir. Pero es verdad que este equivalente spinozista de los fines últimos nunca es leído en una perspectiva finalista.

3. LA SEMÁNTICA DEL ATEÍSMO

Hay, finalmente, un tercer punto de vista desde el que considerar la cuestión. Para acceder a él, se ha de observar una transformación histórica: al final del siglo XVII, y todo a lo largo del XVIII, Spinoza es considerado ateo. A partir de finales del XVIII y de la Ilustración alemana, Spinoza es considerado repentinamente como un hombre «ebrio de Dios». ¿Por qué esta mutación en la mirada? Probablemente, porque la concepción de Dios es objeto de un cambio. El sentido del término «Dios» se hace otro. ¿Cuál es ese cam-

bio histórico en la concepción de Dios que ha gobernado igualmente el cambio en la concepción del spinozismo?

La respuesta es simple: si se admite que la idea de Dios posee una historia, que el contenido de esta historia se nos ofrece en los conflictos que atañen a las principales nociones religiosas —como la encarnación, la gracia, etc.— y en los debates internos del protestantismo y el catolicismo, constataremos que en el siglo XVII todos estos debates giran en torno de la idea de la gracia, del libre arbitrio y, más generalmente, de la idea de mal. ¿Algunos hombres son pecadores porque Dios ha decidido que así sea desde toda la eternidad, o bien Dios les ha dejado una posibilidad de elección y entonces es el ejercicio del libre arbitrio lo que les ha hecho caer en el mal? Se encontrará una síntesis de estos debates en la teodicea leibniziana. Los debates sobre el ateísmo y la cuestión de las mediaciones en el fondo conciernen esencialmente a la cuestión de saber si el hombre hará el bien o el mal, y cómo le comunica Dios al hombre lo que entiende por bien y mal. En el XVII, la cuestión de Dios es la cuestión del mal; por tanto, un ateo es aquel que no se plantea, o no se plantea ya, semejante cuestión. Para él, el mal no constituye ya un problema; las leyes de la naturaleza son tales que no tienen fallas, no dejando así ningún espacio a lo que es llamado «mal».

¿Qué sucede a finales del XVIII en el terreno de la teología? Se ve aparecer en él a un Dios que es el fundamento de la Naturaleza y del Espíritu; un absoluto, pues, que da cuenta del mundo, y no tanto un creador, un garante o una providencia que debe rendir cuentas del mal.

La cuestión histórica que se plantea es entonces la del orden del mundo y la del absoluto que está en su fundamento. El siglo XVII temía el mal. En la frontera entre los siglos XVIII y XIX se teme más el caos y el desorden. La noción de Dios viene a responder a dos cuestiones muy diferentes en los dos casos. En torno a 1800, un ateo es aquel que no se plantea la cuestión del caos o de lo absoluto, mientras que en el XVII es ateo quien no se plantea la cuestión del mal.

Tomemos, por ejemplo, los casos de Bayle y de Spinoza: los dos han sido acusados de ateísmo, pero debe reconocerse también que Dios ocupa un lugar importante en la reflexión de ambos.

¿Puede decirse que, desde un punto de vista semántico, son ateos? Si los dos son ateos, lo son, no obstante, desde dos puntos de vista divergentes. Si nos situamos en la perspectiva de Dios como respuesta a la cuestión del mal, Bayle no puede ser considerado ateo, pues se pregunta constantemente por el mal, esta cuestión le atormenta: sopesa y rechaza una tras otra las soluciones ofrecidas al problema. Bayle examina todas las soluciones posibles a propósito de la cuestión del mal⁶, y, haciéndolo, permanece absorbido en el orden de lo divino. En cambio, Spinoza nunca se plantea la cuestión del mal por sí misma. El bien y el mal son para él términos relativos, y tan solo los define en el interior de la especie humana a partir de algunos criterios derivados en relación al *conatus*⁷. Por lo demás, apenas dedica tiempo a refutar esta noción de mal, la cual, manifiestamente, no ofrece para él ningún interés. Esto no significa, por supuesto, que no haya nada negativo en el pensamiento spinozista: encontramos en él, efectivamente, los temas de la dominación de las pasiones, del error, del desgarramiento ligado a las pasiones y de la impotencia ante ellas. Pero Spinoza jamás subsume estas características del comportamiento humano bajo la apelación genérica de «mal»; al contrario, las deduce positivamente de las leyes de la naturaleza humana. El Dios de Spinoza, por tanto, nada tiene que ver con el mal, ni siquiera es su opuesto; y su función no consiste en librarnos de él. Los textos en los que Spinoza habla más prolijamente del mal son sus cartas a Blijenberg. ¿Por qué? Simplemente porque Blijenberg le plantea la cuestión. Al igual que la cuestión del ateísmo, la del mal es exterior al sistema. Desde este punto de vista, Spinoza es indudablemente ateo, mientras que Bayle no lo es en absoluto.

En cambio, si nos situamos en la perspectiva semántica propia del romanticismo y del idealismo alemán —a saber, que Dios es un absoluto que responde a la cuestión del caos—, Spinoza ya no puede ser considerado de ninguna manera ateo, pues continuamente ha planteado la cuestión del absoluto. Es por ello por lo que puede ser considerado «ebrio de Dios»: la noción de Dios no remite ya a la cuestión del mal, sino a la de un absoluto que funda el orden

⁶ Cf. H. BOST, *Bayle et la religion*, París, P.U.F., 1994.

⁷ Cf. *Eth.*, IV, 38-40.

del mundo y que le impide hundirse en el caos. Inversamente, en esta perspectiva Bayle puede ser considerado legítimamente como ateo, pues concibe el mundo como un inextricable desorden que ningún absoluto viene a ordenar.

Tras haber desarrollado estos tres niveles posibles de lectura acerca de lo que es preciso entender por ateísmo, hemos de añadir aún algunas observaciones de método concernientes a la lectura de la cuestión de Dios en Spinoza y en una cierta cantidad de otros autores. Solo he tenido en cuenta aquí lo que se dice explícitamente en los textos de los filósofos, ya se trate de Descartes, de Spinoza o de Bayle. Se podría objetar que se ha de tener en cuenta también lo que un texto no puede decir, pues los filósofos se hallan sometidos a poderosas presiones: en la misma medida en que es fácil proclamar que se es cristiano, es difícil proclamar que se es ateo, si es este el caso. Es claro que las dos posiciones no están en condiciones de igualdad por lo que se refiere a su publicidad. Sin embargo, por una parte, siempre es posible hacer circular un texto de forma anónima, y, por otra, el hecho de ser perfectamente cristiano no es algo que sistemáticamente proteja a quienes lo son de ser acusados de herejía o de ateísmo.

Existe no obstante un medio de verificar el sentido de un texto teniendo en cuenta los requisitos que las presiones externas imponen a la escritura. Si se admite que todo aquel que escribe en el siglo XVII está obligado a abordar la cuestión de Dios, crea o no crea en él, la sola manera de formarse una idea verdadera de sus concepciones consiste en observar la lógica del funcionamiento de sus textos: así, una palabra que un autor introduce en un texto para protegerse de una acusación no tendrá efecto en el interior de ese texto. La verdadera cuestión que hemos de plantearnos cuando leemos un texto, por ejemplo ante la palabra *Dios*, no es la de qué pensaba el autor al escribirla, sino la de si el uso de semejante palabra tiene consecuencias en el texto o no las tiene. Si retomamos la hipótesis del ateísmo de Spinoza, es incontestable que la palabra *Dios* tiene efectos en la *Ética* y en el *TTP*. Queda por determinar cuáles son los otros términos que tienen efectos en su texto y cuáles los que no. Incluso también qué términos están ausentes del texto. La palabra *Trinidad*, por ejemplo, está ausente de la obra de

Spinoza (más exactamente: parece que figuraba en la primera versión de los *Principia*, pero que Spinoza la ha quitado por no otorgarle ninguna significación). El término *resurrección* solo puede tener como sentido único el de regeneración espiritual, y ningún otro.

En lugar de preguntarnos lo que Spinoza pensaba verdaderamente para sí, más allá o más acá de lo que escribe, hay que examinar cuáles son los efectos intratextuales de los conceptos religiosos que utiliza. En esta perspectiva, es evidente que el término *Dios* es uno de los que más efecto tiene en su sistema. Podemos concluir, pues, que es ateo sintácticamente, pero no morfológicamente. En cuanto a la semántica histórica del ateísmo, consiste en preguntarse no si Spinoza es ateo o no, sino qué ha debido ser del término *Dios* para que el término *ateísmo* y sus contrarios puedan aplicarse sucesivamente a la misma doctrina. Desmontando de esta manera las cuestiones ideológicas se podrá avanzar hacia una historia real del pensamiento en la que ni las intenciones de los filósofos ni las doctrinas solas sean los objetos del análisis.

El materialismo

Como es sabido, la quinta Parte de la *Ética*, o más exactamente su segunda mitad, ha planteado problemas terribles a los comentaristas. Algunos han visto en ella un abandono de las tesis fundamentales del spinozismo; otros, una simple concesión a una lectura religiosa de la vida humana, por otra parte rechazada; finalmente, ciertos comentaristas han leído en dicha Parte la revelación del sentido real del libro, hasta ese momento ocultado provisionalmente por su forma matemática. No tengo la intención de tratar aquí el conjunto de los problemas suscitados por esas páginas. Tan solo quisiera plantear la cuestión del papel del cuerpo en las Propositiones 21 a 40.

La quinta Parte de la *Ética* comienza con veinte Propositiones que continúan sin demasiadas dificultades la cadena demostrativa de la Parte cuarta (e incluso la de las dos Partes anteriores). Se trata de finalizar el recorrido que llevaba de la servidumbre a la liberación del modo finito constituido por el hombre. En primer lugar, habíamos aprendido en el resumen de física de la segunda Parte qué es el cuerpo humano —o al menos lo que es necesario saber para conocer el alma humana⁸—. A partir de esta determinación se había deducido primero la presencia en el hombre de la imaginación, de las nociones comunes y —elípticamente— de la idea de Dios,

⁸ *Eth.*, II, 13, Sch.: «Para determinar qué es lo que separa al alma humana de las demás y en qué las aventaja, nos es necesario [...] conocer la naturaleza de su objeto, esto es, del cuerpo humano [...], para lo cual es necesario sentar previamente algo acerca de la naturaleza de los cuerpos.»

fundamento del tercer género de conocimiento. A continuación, se había podido construir la teoría de las pasiones, mostrar cómo el curso normal de la vida del hombre constituido así genera perpetuamente el flujo pasional —este, por tanto, depende de la naturaleza, no de un vicio en relación a la naturaleza—, pero también el embrión de la Razón, lo bastante fuerte para constituir los mandatos que se impondrían a la conducta, pero demasiado débil para imponerlos⁹. Nos encontrábamos ante la situación bien conocida del *video meliora proboque*, y, en un primer tiempo, se podía construir al menos el retrato del sabio a partir de las tres reglas fundamentales de lo que es bueno para el hombre: lo que asegura el máximo de intercambios con el mundo exterior¹⁰, lo que asegura el mejor equilibrio entre las partes del cuerpo¹¹, lo que asegura la concordia entre los hombres¹². Simplemente eran enunciadas estas reglas sin cuidarse aún de saber en qué medida y en qué extensión eran aplicables.

En este punto comienza la quinta Parte de la *Ética*. Ahora se trata, precisamente, de evaluar lo que había quedado en la sombra al final de la Parte cuarta; se trata ahora, por tanto, de establecer las condiciones reales de la liberación, o, como se dirá en el Escolio de la Proposición 20, los remedios de los afectos. Dicho de otra manera: se trata de saber «hasta dónde se extiende la humana virtud para conseguir esto [es decir, lo que se enunciaba al final de la cuarta Parte], y cuál es el alcance de su potencia» (*«quousque autem humana virtus ad haec consequenda se extendat et quid possit»*)¹³. Sin romper la unidad entre el esfuerzo del cuerpo y el del alma, se aprenderá a reorganizar los afectos según el orden del entendimiento; se verá cómo se desarrolla un nuevo afecto, el amor a Dios, que —a diferencia del amor dirigido hacia las demás cosas— podrá ser compartido, no suscitará odios ni querellas, ni exigirá nada a cambio; semejante amor es (casi) indestructible: solo tendrá fin tras

⁹ *Eth.*, IV, 18, Sch.: «Con estas pocas Proposiciones he explicado las causas de la impotencia e inconstancia humanas, y por qué los hombres no observan los preceptos de la razón.»

¹⁰ Cf. *Eth.*, IV, 38.

¹¹ Cf. *Eth.*, IV, 39.

¹² Cf. *Eth.*, IV, 40.

¹³ *Eth.*, IV, 73, Sch.

la desaparición del cuerpo que es su soporte. Así, en la Proposición 20 parece finalizar el largo itinerario comenzado al comienzo de la segunda Parte de la *Ética*: sin suponer un imperio absoluto de las pasiones, el hombre ha conquistado, en la medida de lo posible, una cierta distancia respecto de su servidumbre originaria; puede escapar de la inconstancia y del desgarramiento en los que se encontraba espontáneamente inmerso.

Se observará que todo este camino se ha efectuado bajo el signo de la unidad de cuerpo y alma. No se trata de la unión en sentido cartesiano, puesto que no puede haber interacción entre los modos de estos dos atributos diferentes que son el pensamiento y la extensión, ni tampoco del «paralelismo» —término que no es spinozista—, sino de un desarrollo único que solo las exigencias de la demostración o de la exposición hacen que lo recorramos alternativamente desde la perspectiva del alma o desde la del cuerpo. Aun así, es el orden de los encuentros del cuerpo lo que determina el primer género de conocimiento; es la estructura de la memoria, la cual es posible por la disposición de las diferentes partes del cuerpo humano, lo que encontramos en la base imaginativa de la vida afectiva; es a la existencia de propiedades comunes al cuerpo humano y a los demás cuerpos, a lo que se corresponde la presencia de las nociones comunes en el alma, origen del segundo género de conocimiento. Incluso es, a fin de cuentas, la más grande capacidad relacional del cuerpo humano —tal como es expresada en los Postulados de la segunda Parte de la *Ética*— lo que permite comprender por qué las nociones comunes van a poder perfilarse sobre el fondo de las ideas inadecuadas y asegurar el desarrollo de la Razón, es decir, la superioridad del hombre sobre los animales. Así pues, y si ello no fuese contrario al uso, se podría hablar de un «materialismo» de Spinoza, a condición de no entender con este término una determinación del alma por el cuerpo. A quien objetase que Spinoza, a lo largo de todo el camino que conduce desde la segunda Parte hasta la Proposición 20 de la quinta Parte de la *Ética*, mantiene equilibrada la balanza entre alma y cuerpo, y que, por tanto, es tan espiritualista o idealista como materialista, se le responderá que, precisamente, la tradición no equilibra esta balanza y que el simple hecho de conceder al cuerpo tanta importancia como al alma constituye ya un esfuerzo enorme de reequilibrio materialista.

Desde este momento, el lector solo puede procesar la frase con que termina el Escolio de la Proposición 20 de la Parte quinta como la señal de un giro decisivo: «Ya es tiempo, pues, de pasar a lo que atañe a la duración del alma, considerada esta sin relación al cuerpo» (*«tempus igitur jam est, ut ad illa transeam, quae ad mentis durationem sine relatione ad corpus pertinent»*)¹⁴. W. Meijer y Charles Appuhn han querido reemplazar la fórmula por «ad corporis existentiam»¹⁵, pero tal sustitución es inútil y no atenúa el problema. Es preciso, más bien, tomar la medida de la expresión y de lo que implica: dice que durante tres Partes y media de la *Ética* la reflexión se ha ejercido sobre un objeto que era el alma en relación con el cuerpo, y que en adelante el objeto de la reflexión será el alma sola, sin el cuerpo —más precisamente: *la duración* del alma sola—. El equilibrio cuidadosamente mantenido hasta aquí parece romperse. De ahí el gusto de ciertos intérpretes espiritualistas por esta última sección de la *Ética*. ¿Equivale esto a decir, no obstante, que toda relación con el cuerpo desaparecerá? No, y la Proposición 39 —esto es, casi al final de esta Parte— le hará presente de una manera que a algunos comentadores les ha sorprendido más que su ausencia, anunciada al comienzo: «Quien tiene un cuerpo apto para muchas cosas, tiene un alma cuya mayor parte es eterna» (*«qui corpus ad plurima aptum habet, is mentem habet, cujus maxima pars est aeterna»*)¹⁶. Si se pretende no presuponer una incoherencia en el texto, sino, por el contrario, tratar de comprenderlo según el orden que él mismo nos indica, ha de ser leído según este doble dato, en el rigor de su construcción. Más exactamente, es preciso leer esta última sección de la quinta Parte de la *Ética* según dos ejes, cada uno de los cuales desempeña una función determinada y cuya unidad se apoya sobre el conjunto de la arquitectura de la obra.

1. Un primer eje parece poner entre paréntesis todo lo que ha sido dicho desde la física del comienzo de la segunda Parte de la *Ética*. La Proposición 21 (es decir, la primera de esta sección) recuerda las relaciones entre los cuerpos, la memoria y la imaginación

¹⁴ *Eth.*, V, 20, Sch.

¹⁵ Apoyándose en el Escolio de *Eth.*, IV, 40.

¹⁶ *Eth.*, V, 39.

tal como habían sido establecidas en la Parte segunda. Pero las recuerda de modo negativo, como para cerrar una puerta. El alma puede imaginar y acordarse de las cosas pasadas solo en tanto que el cuerpo dura («*nisi durante corpore*»). Las Propositiones siguientes, por tanto, servirán de introducción a la estructura del alma en tanto que esta no está ligada a dicha duración. Una parte de esta alma expresa la esencia del cuerpo humano bajo la dimensión de la eternidad; esta parte es eterna; el supremo esfuerzo del alma consiste en conocer las cosas singulares, es decir, a Dios en tanto que las produce... Se ha de señalar que todas estas Propositiones se enraízan no en las Partes inmediatamente anteriores de la *Ética*, sino en su primera Parte y en las primeras Propositiones de la segunda —dicho de otra manera, en aquello que Spinoza ha enunciado antes de comenzar el itinerario que describía el recorrido del alma ligada a la duración del cuerpo—. Así, la Proposición 22 se apoya en la Proposición 25 de la primera Parte («Dios no es solo causa eficiente de la existencia de las cosas, sino también de su esencia»), así como en el Axioma 4 («El conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, y lo implica») y en la Proposición 16 («De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas de infinitos modos —esto es, todo lo que puede caer bajo un entendimiento infinito—»). La Proposición 24 se apoya en el Corolario de la misma Proposición 25 de la primera Parte («Las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios»); las Propositiones 29 y 30, sobre la definición de la eternidad (I, 8 y su explicación). Igualmente, la Proposición 33, que enuncia la eternidad del amor intelectual de Dios, remite al Axioma III de la primera Parte (axioma de la causalidad: «De una determinada causa dada se sigue necesariamente un efecto, y, por el contrario, si no se da causa alguna determinada, es imposible que un efecto se siga»). Todo sucede, pues, como si la primera Parte de la *Ética* (y las primeras Propositiones de la segunda) hubiesen establecido una sintaxis general de los atributos y los modos y como si las consecuencias de dicha sintaxis hubiesen sido sacadas dos veces: una primera vez en una secuencia en que son aplicadas al compuesto humano *durante corpore* (al alma idea del cuerpo durando), y una segunda vez, más brevemente, aplicándolas al alma solamente idea de la esencia del cuerpo. En la segunda secuencia, los resulta-

dos establecidos en la primera solo son convocados para establecer comparaciones y negaciones, o bien para señalar los pocos puntos comunes que no tienen por qué ser demostrados. ¿Se repudia aquí, en la segunda secuencia, lo que ha sido dicho en la primera? No. Se trata de extraer las consecuencias de las mismas leyes universales (*Ética* I) aplicadas a dos objetos diferentes, los cuales, por lo demás, son dos dimensiones diferentes del mismo objeto. Lo que asegura el pasaje común de las leyes universales a las dos secuencias es la serie de las trece primeras Propositiones de la segunda Parte de la *Ética*: el recorrido que establece, apoyándose en última instancia sobre el sentimiento del cuerpo, que este es el objeto de la idea que es nuestra alma y que existe conformemente a lo que sentimos de él¹⁷. La Proposition 23 de la quinta Parte se apoya explícitamente en el resultado de este recorrido para establecer que una parte del alma es eterna: porque el cuerpo es el objeto del alma humana y existe una idea que expresa bajo la dimensión de la eternidad la esencia del cuerpo humano, podemos afirmar que esta idea es constitutiva del alma humana. Incluso es el principio así adquirido lo que va a hacer posible todo el recorrido de esta segunda sección de la quinta Parte de la *Ética*. En definitiva, sabemos, mediante algunas demostraciones, que nuestra alma es eterna, porque sentimos las afecciones de nuestro cuerpo.

Sin embargo, es preciso señalar un límite a toda esta demostración: Spinoza habla en esta secuencia del cuerpo humano y del alma humana. Pero las Propositiones iniciales a las que se refiere no conciernen específicamente al hombre: la Proposition 25 de *Ética* I, trata de la producción de los modos en general; las Propositiones del comienzo de *Ética* II, se aplican a todos los cuerpos, y Spinoza lo subraya en el Escolio de la Proposition 13: «Lo que hasta aquí hemos mostrado es del todo común, y no se refiere más a los hombres que a los otros individuos, todos los cuales, aunque en diversos grados, están animados». De ello se puede deducir lógicamente que las tesis sobre la eternidad del alma se aplican de la misma manera a todas las almas. Por consiguiente, nada hay con lo que se pueda satisfacer una lectura espiritualista de *Ética* V: ciertamente, el hombre tiene una parte de eternidad; pero también todos los

¹⁷ *Eth.*, II, 13 y Cor. («et corpus humanum, prout ipsum sentimus, existere»).

demás modos finitos. Nada en este eje del razonamiento es susceptible de introducir diferencias entre los individuos. Ni para distinguir a los hombres del resto del universo, ni para distinguir a los hombres entre sí. Esta es la sola concepción de la eternidad autorizada por el spinozismo, y está claro que es demasiado amplia como para fundar por ella sola una doctrina de la salvación.

En este punto es preciso convocar un segundo eje del razonamiento, el cual, por el contrario, vincula la segunda secuencia con la primera y funda en esta la posibilidad de mantener e identificar diferencias en el interior de aquella. Es él, precisamente, el que desemboca en la Proposición 39 de la Parte quinta. Comienza en los Postulados 3 y 6 de *Ética* II. El primero de estos indica la influencia del medio exterior sobre el cuerpo humano¹⁸; el segundo, la influencia simétrica del cuerpo humano sobre el medio exterior¹⁹. A decir verdad, la simetría atañe menos a una doble causalidad que a lo que constituye, para el cuerpo humano mismo, una doble capacidad: influir y ser influido (*movere y disponere* en un caso, *affici* en el otro). Estos dos postulados sirven para demostrar la Proposición 14: «El alma humana es apta para percibir muchísimas cosas, y tanto más apta cuanto de más maneras pueda estar dispuesto su cuerpo» (*et eo aptior quo ejus corpus pluribus modis disponi potest*)²⁰. Vemos cómo se introduce aquí la escritura de la proporción («tanto más... cuanto...») que será una de las características del final de *Ética* V. Este lenguaje expresa hasta qué punto en Spinoza las diferencias de grado pueden gobernar las diferencias de naturaleza: la introducción del resumen de física y de los Postulados sobre el cuerpo humano ha permitido distinguir al cuerpo humano de los demás cuerpos únicamente en función de diferencias cuantitativas —es más apto que los otros (o que ciertos otros: nada nos dice que sea el único) para tener intercambios con el exterior; también es más complejo en su constitución interna—.

¹⁸ «Los individuos que componen el cuerpo humano (y, por consiguiente, el cuerpo humano mismo) son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores.»

¹⁹ «El cuerpo humano puede mover y disponer los cuerpos exteriores de muchísimas maneras.»

²⁰ Se debe entender «dispuesto» en el sentido de que implica a la vez actividad y pasividad (cf. la Demostración de esta misma Proposición).

La sola diferencia que podría parecer cualitativa es la que expresa el Postulado 2 (y que va a fundar la memoria y la imaginación), pero ni siquiera esto queda muy claro: se trata de decir que, al igual que los demás cuerpos, el cuerpo humano está organizado a partir de los tres tipos de estados físicos enumerados en el Axioma III, y a continuación sabremos que esta organización es más apropiada en él que en los demás cuerpos para conservar vestigios (Postulado 5). Por lo demás, este mismo principio que vale para distinguir al cuerpo humano de los otros cuerpos, al alma humana de las otras almas, vale también para distinguir a las almas humanas entre ellas.

Esta Proposición 14 es utilizada a continuación para demostrar la Proposición 38 de *Ética* IV –esto es, el primero de los tres principios que van a fundar los *dictamina Rationis*: «Aquello que propicia que el cuerpo humano sea afectado de muchísimas maneras, o aquello que le hace apto para afectar de muchísimas maneras a los cuerpos exteriores, es útil al hombre, y tanto más útil cuanto más apto hace al cuerpo para ser afectado, o para afectar a otros cuerpos, de muchísimas maneras; y, por contra, es nocivo lo que hace al cuerpo menos apto para ello»²¹—. Encontramos nuevamente el lenguaje de la proporción, y, sobre todo, esta vez es aplicado no ya solamente a los hombres, sino a sus acciones. Dicho esto, se puede prever que un hombre que realice a menudo este tipo de acción se dispondrá tanto más a sí mismo a tener una conducta conforme a la Razón.

En fin, esta Proposición 38 de *Ética* IV es utilizada a su vez en la Demostración de *Ética* V, 39, Proposición de la cual habíamos partido: «Quien tiene un cuerpo apto para hacer muchas cosas, es muy poco dominado por los afectos que son malos.» El segundo eje, así pues, ha desembocado en esto: dado que la excelencia de las almas (sean cuales sean) es proporcional a la de los cuerpos cuyas ideas constituyen, es la diferencia entre los cuerpos lo que permite pensar la diferencia entre las almas, en primer lugar, sobre el plano del conocimiento; a continuación, sobre el de la conducta, y, finalmente, sobre el de aquello que podríamos llamar la proporción de eternidad. Por una parte, esta reflexión sobre la diferencia de los cuerpos permite en última instancia distinguir al alma humana de

²¹ «Et eo utilis, quo corpore ab eo aptius redditur [...]»

las otras almas, y, por ejemplo, explicar por qué es preciso fundar una ética de la concordia entre los hombres mientras que en relación a los animales es suficiente con una ética del uso. Por otra, permite igualmente pensar distinciones en el interior mismo del género humano —es decir, otorgar un sentido al hecho de que algunos hombres son sabios y otros ignorantes, como se observará en el Escolio de la última Proposición de la *Ética*²². Esta diferencia entre dos tipos de hombres caracteriza a la vez su relación con los afectos (uno es perpetuamente zarandeado por las causas exteriores; el otro goza de la verdadera *acquiescentia animi*) y su parte de eternidad: uno deja de ser en cuanto deja de padecer; el otro «no deja nunca de ser».

Se ve así la manera como se encadenan los dos ejes que dan cuenta de la problemática del final de la quinta Parte de la *Ética*. Lo que decide el acceso a la eternidad no es lo que sucede mientras el cuerpo dura. La proporción no importa aquí; por consiguiente, la proporción de desarrollo del cuerpo carece de importancia en esto. Lo que aquí cuenta es simplemente la naturaleza de una parte del alma. ¿Pero tan importante es en sí este acceso a la eternidad? Conciérne a todos los hombres. ¿Y solo conciérne a los hombres? Nada en la serie de las demostraciones que atañen a dicho acceso es específicamente humano. Es una eternidad bien pobre esa que se comparte con cualquier modo. Lo que hace que valga un poco más es justamente el régimen de la proporción; pero el régimen de la proporción es el régimen del cuerpo y, para el alma, el de la relación con el cuerpo. Aunque es indiferente para el acceso a la eternidad, dicho régimen está cargado de consecuencias para la parte de eternidad. En dos sentidos, como de costumbre: es él el que distingue a los hombres de los otros modos; es él también el que distingue a los hombres entre sí. Así pues, lejos de que el cuerpo no desempeñe ya ningún papel al final de *Ética* V, constatamos que desempeña dos, y que son esenciales: asegurar, *in absentia*, el acceso a la eternidad de esa parte del alma que es la idea de su esencia, y permitir, en función de sus mayores o menores aptitudes, que esa parte del alma sea también mayor o menor.

²² «En virtud de ello, es evidente cuánto vale el sabio, y cuánto más poderoso es que el ignaro.»

Lenguaje y poder

Aunque haya sido relativamente poco estudiado²³, el tema del lenguaje retorna a menudo, bajo diferentes formas, en la escritura de Spinoza. Se podrían citar, por ejemplo, las observaciones a propósito del lenguaje y la imaginación (es cierto que, a primera vista, se trata lo más a menudo de juicios negativos, como en la mayor parte de los autores de la Edad Moderna, en la medida en que el lenguaje aparece como algo vinculado a todo lo que no es la razón y amenaza con obscurecer la demostración: connivencia entre palabras, memoria, cuerpo e imágenes)²⁴, todo lo que concierne al *usus* y la *ratio* en la construcción de las lenguas (y aquí Spinoza retoma una discusión tradicional, aunque renovada en el XVII)²⁵ y, finalmente, la reflexión sobre el *ingenium* de un pueblo y su relación con el lenguaje (el *TTP*, así como el *Compendio de gramática hebrea*, señalan que los pueblos orientales, más atentos a la causa primera que a la serie de las causas segundas, se han dotado de modos de expresión que describen las acciones y los aconteci-

²³ Cf. los trabajos de D. SAVAN, F. CHIEREGUIN, G.H.R. PARKINSON, S. ZAC, etc. Yo mismo he abordado la cuestión en mi *Spinoza. L'Expérience et l'Éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, París, P.U.F., 1994, pp. 307-376. La bibliografía correspondiente se encuentra en las pp. 314-316.

²⁴ Cf. *TIE*, §§ 88-89; *Eth.*, II, 18, Sch.

²⁵ Cf. *Spinoza. L'Expérience et l'Éternité, op. cit.*, pp. 339-345.

mientos refiriéndolos a Dios²⁶; la reflexión sobre el causativo también es tradicional, pero Spinoza la inserta en su propia problemática). Estos temas atraviesan toda una serie de campos: la gramática, la retórica, la hermenéutica, así como la teoría de los universales y la de las nociones comunes —eso que en esta época no es llamado ya dialéctica pero aún no es llamado epistemología—. En el *TTP* Spinoza se interesa incluso por la historia de las lenguas y sus estrechos vínculos con otras culturas, de las que son el soporte y a las que, recíprocamente, dan un contenido²⁷.

No obstante, nada de esto será convocado aquí. Nos interesaremos por otro campo: el de la política. En efecto, en la medida en que una gran parte de las observaciones de Spinoza sobre el lenguaje se hallan en el *TTP* y, secundariamente, en el *TP* —es decir, en dos de sus obras que tratan del Estado—, se hace necesario considerar los efectos del sistema en el entrecruzamiento de estas dos nociones: poder y lenguaje. Se puede confiar en encontrar aquí una articulación particularmente fecunda. Explorar las posibilidades de un sistema no es únicamente reflexionar sobre sus conceptos centrales; también puede consistir en preguntarse qué transforma —aun en textos elípticos, o incluso furtivos— en las fronteras que dicho sistema mantiene con ciertas disciplinas ya constituidas. Pues incluso cuando parece retomar fórmulas ya hechas, la disposición particular que les da, la problemática propia en que las inserta, es suficiente para otorgarles una consistencia que merece ser analizada (pongamos como ejemplo el artículo de Alexandre Matheron sobre Spinoza y la sexualidad)²⁸.

Partiremos simplemente de una frase enuncada dos veces en el curso del *TTP*: «no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas»²⁹. Esta frase, que suena como una máxima, es una cita de Quinto Curcio: *Historia de Alejandro*, VIII, 5. Es inútil explicar prolijamente una vez más la función que desempeñan las citas en

²⁶ *TTP*, III (G., III, pp. 16-17); *Compendio de gramática hebrea*, XII (G., I, p. 341).

²⁷ Cf. las últimas líneas del capítulo X del *TTP*.

²⁸ *Nota del traductor*: el autor se refiere al artículo de A. MATHERON, «Spinoza et la sexualité», en *Giornale critico della filosofia italiana*, Florencia, 56 (1977), pp. 436-457.

²⁹ *TTP*, XVII (G., III, p. 202) y XX (G., III, p. 239).

el modo de expresión de Spinoza: algunos investigadores, como Akkerman y Proietti, lo han hecho ampliamente durante estos últimos años. De lo que se trata con las citas es sobre todo de registrar los hechos de experiencia bajo una forma canónica y condensada que además se supone bien conocida por el lector —al margen de que haya de ser interpretada, explicada y de que hayan de reconocerse ciertos límites a su validez—. Pero no es indiferente señalar aquí que la cita en cuestión desempeña un papel en el análisis de la política del lenguaje.

¿Dónde la hallamos? En un lugar estratégico: en el momento en que el *TTP* bascula desde la cuestión de la autoridad del Estado (sobre las Iglesias, esto es, también sobre los ciudadanos en tanto que reunidos en Iglesias) a la cuestión de la libertad que el Estado debe conceder a esos mismos ciudadanos. Se recordará que, paradójicamente, la Parte del *TTP* que debe tratar de esta libertad se ocupa durante cuatro capítulos sobre todo de lo contrario. En efecto, en la segunda parte del Tratado, en la cual debía mostrar que «la libertad de filosofar», lejos de ser perjudicial para la paz y la conservación del Estado, es, por el contrario, útil en el más alto grado, se estima que esto no puede hacerse más que tras haber dado un doble rodeo por lo que funda al Estado mismo —es decir, sobre el plano jurídico, por el pacto social; sobre el plano de la historia real, por el análisis de las pasiones y de las instituciones que deben frenarlas o canalizarlas de manera que se impida que destruyan la sociedad—. Así, una parte considerable de los capítulos considerados está consagrada a explicar cómo debe protegerse el Estado contra todo lo que podría amenazar su existencia, sobre todo contra el grandísimo poder de las creencias encarnadas en las Iglesias. Solo en el capítulo XX se puede llegar, sobre esta base, a esa libertad de pensamiento que, a juzgar por su título, era el objeto del libro.

1. Esta frase antigua, tal como la retoma Spinoza, pone en juego tres términos: el poder, las almas, las lenguas. Examinemos cada uno de ellos.

Dicha frase habla del poder. Pero es preciso subrayar desde el principio lo que tiene de extraordinario semejante manera de hablar del poder. Nos pone frente a una reflexión que se propone estudiar no solamente cómo el poder gobierna en general, sino cómo

gobierna al lenguaje. Mientras que habitualmente, cuando se habla de poder, se entiende en primer lugar la dirección de los actos y de las instituciones, lo que aquí está en juego es lo que parecería escapar a las voluntades de los gobernantes, lo más íntimo y lo más fluido: el lenguaje y el pensamiento. No es que la teoría política haya dejado de lado la cuestión de las relaciones entre lenguaje y poder, pero, normalmente, dichas relaciones son consideradas desde otro punto de vista: desde el del poder imperativo de la palabra. Sin embargo, aquí no se trata de la palabra del dirigente, sino de la palabra de los otros; no del lenguaje del poder, sino del poder sobre el lenguaje.

El gobernante aparece casi como un director de escena, como un manipulador de marionetas, como aquel que hace hablar o deja hablar a los demás. Ello es tanto más interesante cuanto que para expresarlo Spinoza recurre a una frase ajena: también él habla por boca de otro. Y utiliza a su manera el dicho de otro; ¿quién dirige al otro en este caso? Esto podría ponernos en el camino del análisis de una política de la cita, en la que habría mucho que decir a propósito de Spinoza: no ya cómo utiliza una cultura preexistente, sino cómo la transforma, y bajo qué condiciones. Dejemos la cuestión por el momento, y volvamos a la fórmula de Quinto Curcio. Esta trata, pues, del poder, pero sin concernir a su objeto habitual. ¿Qué nos enseña la fórmula?

- Que, sobre las almas, este poder no se ejerce;
- y que sobre las lenguas, en cambio, se ejerce efectivamente.

A decir verdad, no hace falta aislar la afirmación y la negación; forman la tesis citada por Spinoza como un conjunto, en su contraste. Nuestro filósofo no afirma esta tesis como si fuese original; lo que es original son más bien las consecuencias que extrae de ella –como sucede a menudo cuando habla de verdades de experiencia–. Así pues, estamos ante un enunciado que concuerda con la conciencia común. Pero también podría concordar con diversas teorías políticas, por ejemplo, con las teorías contractualistas como la que ha enunciado el mismo Spinoza en el capítulo XVI del *TTP*. Es la tesis de Hobbes, especialmente en materia de religión. En el fuero interno, se hace lo que se quiere; en el fuero externo, se obedece al soberano. Este es dueño de los actos, y la palabra se cuenta entre los

actos. Por ello, lo que se piensa o lo que se cree en consciencia no puede ser una razón suficiente de la acción si la ley lo prohíbe: «Otra doctrina inconciliable con la sociedad civil es aquella según la cual cada vez que un hombre actúa contra su consciencia comete una falta»³⁰. Por una parte, la interioridad del pensamiento o de la creencia corta a estos de las manifestaciones exteriores; por otra, los preserva de la mirada inquisidora del Soberano —al igual que Naamán podía mantener sus creencias privadas en un Estado en el que no podían ser puestas en práctica³¹—. El único caso en el que el lenguaje no está sometido al orden del príncipe es aquel en el que está en juego la vida del súbdito —porque en él, precisamente, lo que está en juego son las razones fundamentales del pacto: no se va a poner en peligro la seguridad propia en nombre de la eficacia de un pacto que se ha aceptado justamente para preservar dicha seguridad...³²—. En efecto, ninguna convención puede obligar a un hombre a acusarse a sí mismo.

Más en general, esta fórmula parece remitir a una distinción filosófica entre lo público y lo privado. La lengua aparece aquí como el signo de lo público, lugar de la comunicación y por tanto del poder, y el alma como el refugio de lo privado.

En suma, podría resumirse así la frase y sus enseñanzas: es bien sabido que se puede mandar sobre las lenguas, pero no se puede mandar de la misma manera sobre las almas. De aquí procedería una doble serie de consejos políticos. Del lado del súbdito, este se puede expresar públicamente como el soberano quiere que lo haga (guardando en su fondo lo que piensa); del lado del soberano, este prescribirá lo que hay que decir, renunciando a saber lo que piensan los súbditos.

Ahora bien, Spinoza pone en cuestión las dos partes de esta tesis; para constatarlo, basta con considerar la frase en la que se in-

³⁰ *Leviatán*, cap. 29.

³¹ Cf. *Leviatán*, cap. 43: «Y en cuanto a su fe, es interna e invisible. Tienen la licencia que tenía Naamán, y no necesitan ponerse en peligro por ella.»

³² Cf. *Leviatán*, cap. 21: «Si un hombre es interrogado por el soberano, o por sus autoridades, en relación con un crimen cometido por él mismo, no está obligado (sin aseguramiento de perdón) a confesarlo.» Sobre estas cuestiones de las relaciones entre soberanía y libertad individual, véase J. TERREL, *Hobbes. Matérialisme et politique*, París, Vrin, 1994, pp. 232-244, e *Id.*, *Hobbes*, París, Ellipses, 1997.

serta cada vez la cita. En el capítulo XVII aparece en una concesiva: «aunque no es posible mandar sobre las almas como sobre las lenguas...»³³ —la proposición principal, por tanto, va a adoptar la contrapartida—. En el capítulo XX adopta la forma de una condición a lo irreal: «si fuese tan fácil mandar sobre las almas como sobre las lenguas...»³⁴. Esta segunda cita parece afirmar la tesis («si fuese...», luego no es tan fácil), pero, por una parte, Spinoza remite, para la demostración de la dificultad, al comienzo del capítulo XVII —es decir, muy probablemente a la primera vez en que aparece la cita, en la cual, como acabamos de ver, la frase no es introducida para matizar su alcance—, y, por otra, la continuación del capítulo XX va a mostrar precisamente que, de todas maneras, mandar sobre las lenguas no es tan fácil como se podría creer. Retomemos, pues, cada una de las dos partes de la tesis.

2. «No se manda sobre las almas»: ¿a qué contenido se refiere esta frase? A todo el contenido del *animus*, es decir, a la vez a los argumentos racionales y a los sentimientos³⁵. ¿Cómo podría demostrarse esta tesis? La tradición común dispone de algunos argumentos para fundamentar semejante afirmación, y Spinoza puede añadir algunas pruebas suplementarias.

El primer argumento sería el de la impenetrabilidad: para mandar sobre las almas, en lo que tienen de más secreto, habría que saber lo que contienen. Ahora bien, los hombres pueden esconder sus pensamientos, incluso decir lo contrario de lo que piensan. Toda una tradición, reforzada por el análisis barroco del comportamiento, ha descrito las formas de la astucia y la disimulación —a veces para estigmatizarlas, a menudo para hacer de ellas virtudes políticas.

El segundo argumento, más propiamente spinozista, apuntaría menos a la disimulación consciente que a la imposibilidad en que

³³ «Quamvis non perinde animis, ac linguis imperari possit...»

³⁴ «Si aequo facile esset animis, ac linguis imperare...»

³⁵ Se podría objetar que en el lenguaje del *TTP* *animus* es más bien la sede de los sentimientos, y no tanto la de los argumentos (recuérdese su equivalencia relativa con *cor*), mientras que *mens* parece designar sobre todo la intención y el pensamiento racional. Pero aquí, en su elección léxica, Spinoza está comprometido por el vocabulario de Quinto Curcio; puede, por tanto, conceder una mayor extensión al término que en otros pasajes.

se halla el hombre de dominar sus pensamientos. En efecto, para mandar sobre las almas no solo habría que saber lo que estas piensan y sienten, sino que sobre todo haría falta que las órdenes que se les diesen fuesen aplicables, y en primer lugar transmisibles, es decir, haría falta que los hombres pudiesen mandar sobre sus propias almas. Ahora bien, nada hay que esté menos en poder de los hombres que, precisamente, sus propias pasiones. Toda la política spinozista se basa en la existencia de nódulos pasionales que, a pesar de la voluntad declarada de los hombres, resisten a la acción del Estado. Por ejemplo, «cada cual abunda en su propia opinión, y entre las cabezas la diversidad no es menos grande que entre los paladares»³⁶. Más aún, es imposible pedirle a un hombre que neutralice directamente lo que se podría llamar un nódulo pasional de defensa elemental; el soberano, por tanto, no puede pedirle que renuncie a él: «En vano ordenaría a un súbdito que odiase a su benefactor, que amase a quien le ha hecho un mal, que no se sintiese ofendido por las injurias recibidas, que no desearse liberarse del miedo y un gran número de cosas semejantes que se siguen necesariamente de la naturaleza humana»³⁷.

Estos dos argumentos muestran, pues, que en principio es difícil «mandar sobre las almas». Pero, ¿es totalmente imposible?

Ante el primer argumento, se ha de señalar que Spinoza apenas hace referencia a la hipocresía. Su teoría de las pasiones se ocupa más bien de las pasiones visibles, incluso espectaculares. Cuando denuncia el comportamiento de los tiranos o de los fanáticos, piensa primero en el odio, en las rivalidades, en la envidia. El secreto y la disimulación no están en el centro de su reflexión, y se ve bien por qué: son estas conductas que, para ser eficaces, suponen una potencia de la voluntad que Spinoza está poco dispuesto a reconocer en el hombre apasionado. Se podría decir que bajo una mirada spinozista hay más bien ilusión del secreto que verdaderos secretos.

En cuanto al segundo argumento, hemos de medir su alcance exacto. Es verdad que no se puede mandar directamente sobre las almas, pero en ocasiones se las puede someter —subyugar los en-

³⁶ *TTP*, XX (G., III, p. 239).

³⁷ *TTP*, XVII (G., III, p. 201).

rendimientos—. Es, por lo demás, lo que se dice con el final de la primera cita: «... aunque las almas están, en alguna medida, bajo el poder del soberano, que posee los medios para hacer que una gran parte de los hombres crea, ame u odie a quien él quiere»³⁸. ¿Cómo es esto posible? En virtud del hecho de que el soberano tiene a su disposición otros medios distintos del mandato directo (es decir, un lenguaje imperativo sancionado por el miedo) —a saber, la posibilidad de suscitar un gran número de pasiones otras que el miedo: amor, esperanza, admiración—. La dificultad está más bien en captar dónde se detiene este poder, pues, de hecho, el soberano no obtiene todo lo que desea.

Tomemos un ejemplo en el mencionado nódulo irreducible de pasiones: no se puede mandar *directamente* a alguien que odie a su benefactor, o a sus padres; pero esto tal vez se puede conseguir en virtud del juego de las pasiones. Después de todo, es este el caso del discurso teológico que apela al odio (la correspondencia de Spinoza con Albert Burgh será posteriormente un caso de lucha contra los padres, y en el Apéndice de la cuarta Parte de la *Ética* se mencionará a quienes se refugian en el ejército, prefiriendo la tiranía de un superior a los reproches de sus padres; aquí no es el superior quien ha levantado al joven contra sus padres, aunque podría haber aprovechado un terreno ya preparado...). Además de este mando indirecto a través de las pasiones, el poder puede hacer intervenir también a un discurso que posee las apariencias de la racionalidad; por ejemplo, el del macedonio que explica a sus semejantes por qué se ha de adorar a Alejandro. Fracasa, por lo demás, y vendrán las conjuras que será preciso reprimir por la fuerza. Sin embargo, su discurso constituye la prueba de que se puede tratar de influir sobre el razonamiento en beneficio del Estado. En el *Tratado político* se verá igualmente cómo el rey don Pedro, llamado el Puñal, obtuvo «mediante obsequios, intrigas, promesas»³⁹ un vuelco en su favor de la opinión de los ciudadanos de Aragón sobre su derecho a elegir y deponer al rey. Se trata aquí, por tanto, de un uso seductor del lenguaje que permite, en cierta medida, mandar sobre las almas. En fin, se recordará que toda la es-

³⁸ *TTP*, XVII, (G., III, p. 202).

³⁹ «Ambiendo, largiendo, pollicitando», *TP*, VII, § 30 (G., III, p. 322).

estructura político-religiosa del Estado de los hebreos servía para mandar sobre las almas.

En este punto, podemos incluso preguntarnos por qué Spinoza hace el esfuerzo de citar la máxima «no se manda sobre las almas», si lo hace para contradecirla en semejante medida. Hay que observar lo siguiente:

a) Que este poder de mandar indirectamente sobre las almas no es total. Se detiene ahí donde se detiene la potencia de las pasiones: ante la razón o ante una pasión más potente. Es esto, por otra parte, lo que justifica la existencia de la máxima misma: registra este estado de hecho.

b) Que este poder es el del príncipe, pero a veces otros toman el relevo, a veces otros lo contrarrestan —teólogos, profetas o facciosos diversos que, también ellos, pueden apropiarse de las almas de sus conciudadanos.

3. Ha llegado el momento de pasar a la otra vertiente de la fórmula: ¿se manda sobre las lenguas? ¿Es sumiso el lenguaje de los súbditos? Vamos a ver que también aquí es necesario matizar. En efecto, callarse no es algo que esté en poder de los hombres. La *Ética* lo había enunciado a propósito de las conductas individuales, y el último capítulo del *TTP* lo recuerda a propósito de los comportamientos políticos. Se ha de observar que somos charlatanes y presa de las pasiones por las mismas razones. En ambos casos nuestro propio comportamiento se nos escapa, en ambos casos creemos actuar por voluntad propia, pero de hecho obedecemos a leyes que nos son desconocidas (o más sutilmente, a leyes que conocemos de manera general pero que no conseguimos aplicarnos a nosotros mismos). Este uso impetuoso, expresivo, incontrolable del lenguaje es tal que también en este caso se hace muy difícil para el soberano dominar en sus súbditos lo que los súbditos no llegan a dominar en ellos mismos. Y es precisamente esto lo que funda la libertad de expresión. Pues incluso aunque el soberano pueda siempre, por supuesto, reprimir violentamente aquello cuya aparición no puede impedir, el precio que tendrá que pagar por ello será demasiado elevado. La violencia de Estado pondrá en marcha una cascada de reacciones —las cuales pasan sobre todo por la admiración por las víctimas de la represión— que centuplicarán la potencia de las pa-

labras reprimidas. La guerra civil se ve nuevamente en el horizonte, y con ella el derrocamiento del poder. Contrariamente a lo que sucede en Hobbes, es el proceso represivo lo que conduce a un retorno al estado de naturaleza, pero la amenaza es parcialmente del mismo orden.

Así pues, se ha de hacer de necesidad virtud y conceder la libertad de expresión a unas lenguas que de todas maneras tienden a escapar del alcance del poder —del poder del príncipe, porque escapan ya del poder del individuo—. Esta libertad es posible a condición de limitar su aplicación: el discurso sedicioso es un acto; será reprimido, pues, como los actos. Es claro, por lo demás, que esta solución plantea a su vez algunos problemas: ¿cuándo se hace sedicioso un discurso?, ¿quién lo decreta? Pero no es este el lugar para tratarlos.

Lo que es preciso señalar, en cambio, es el horizonte de esta libertad de palabra. Convertida en necesaria por las pasiones, permite un nuevo uso del lenguaje: el uso racional, o más bien el uso razonable que genera la Razón. Se ve en el *Tratado político*, en los pasajes en que Spinoza hace el elogio de la deliberación pública que permite a los ciudadanos aprender poco a poco a gestionar el Estado mediante una educación política en el seno de la práctica del discurso y de la comparación de los discursos.

Las relaciones complejas entre lenguaje y poder nos remiten, por tanto, a las diferentes formas de la potencia, de la impotencia y de la opacidad que gobiernan las acciones humanas. En el fondo, las razones que hacen difícil, aunque posible indirectamente, mandar sobre las almas, y posible, aunque peligroso, mandar sobre las lenguas, son las mismas que hacen útil y fecundo conceder la libertad de pensar y de hablar. Permiten también volver sobre una cuestión más general: ¿qué exigirle a un sistema filosófico? Si es cierto que la metafísica progresa por el exterior, concluyamos dejando abierta la siguiente cuestión: las fronteras que acabamos de visitar nos han remitido desde una experiencia común —retomada de la antigüedad— a una teoría de la potencia; pero tal vez la teoría definitiva de la potencia no ha podido constituirse más que pasando por esas fronteras.

El engaño de sí

Me propongo investigar aquí los antecedentes de esta cuestión en ciertas etapas anteriores de la historia de la filosofía⁴⁰. Tal vez una de las maneras más interesantes de hacer filosofía sea la de renovar el estudio de un autor planteándole preguntas que nunca antes se pensó en plantearle, pero que surgen en un momento dado de la historia de un determinado problema y que nos permiten releer de otra manera textos más antiguos. Quisiera, como anuncia el título del presente capítulo, hablar de Spinoza y también, y sobre todo, con ocasión de Spinoza, preguntarme por un fenómeno de la historia intelectual o de la historia cultural en el que las reflexiones de nuestro filósofo han marcado uno de sus jalones principales: la emergencia de la noción de *engaño de sí*, de ese útil constituido por el engaño de sí personal y colectivo como categoría de análisis a la vez del individuo y de la totalidad social.

Aunque no utiliza el término «engaño de sí», Spinoza ha desempeñado efectivamente un papel en esta historia revelando un elemento del comportamiento humano sobre el cual sus predecesores no han proyectado la misma mirada. En efecto, escribiendo y publicando en 1670 un *Tratado teológico-político* —es decir, tomando

⁴⁰ Sería preciso, en todo rigor, examinar la cuestión de la relación entre la historia de los sistemas y la historia de los problemas. Pero un ejemplo puede bastar para introducirnos al estudio de dicha relación...

como objeto la teología y la política—, Spinoza se ha adentrado en un territorio en el que no podía sino encontrar el tema del engaño. No se trata en él de confrontar ambas disciplinas —la teología y la política—, sino de confrontar la filosofía a los dos dominios, incluso aunque en su detalle la cuestión sea algo más complicada; precisamente en los dos terrenos, y a veces en su conjunción, vamos a encontrar el tema del engaño. Pero es un tema, paradójicamente, con el que Spinoza se encuentra en un lugar distinto de aquel en el que se habría esperado que lo hiciera, y es en él donde se sitúa el nudo de la historia de las ideas que nos interesa. ¿Por qué esperar que Spinoza diga algo acerca de la cuestión del engaño cuando trata de teología y política? Porque al decidir expresarse de manera crítica sobre la doble cuestión de la religión y del Estado —esto es, sobre los objetos de la teología y de la política—, confluye en una corriente de pensamiento determinada, la de los libertinos y la literatura clandestina del siglo XVII. Es este el movimiento que en el siglo siguiente será prolongado por la filosofía de la Ilustración, o al menos por una de sus componentes más militantes: la que descifra la religión como impostura y a menudo incluso como impostura política, como impostura de Estado. Ahora bien, para que la impostura pueda funcionar necesita dos tipos de actores: para decirlo abruptamente, necesita de «gentes fáciles de engañar» que crean y de «engañadores» que les hagan creer.

Sean cuales sean las diferentes variantes de este pensamiento, se observará que necesariamente se apoya en una concepción voluntarista de la naturaleza humana: los impostores, los engañadores, son hombres que han decidido mentir a los demás, fingir milagros y profecías, construir la superstición y el fanatismo con el objetivo de explotar la credulidad ajena. Se entregan a semejante mistificación para servir a su interés personal (esta es la versión dura del asunto) o (en su versión blanda, más elaborada) para servir al interés del Estado asegurando la tranquilidad pública y un mínimo de obediencia social.

Hay que añadir que esta concepción crítica de la religión como impostura, esta concepción política de la religión, se acompaña a menudo de una concepción maquiaveliana —o pseudomaquiaveliana— de la política misma: a la vez que la religión es denunciada como impostura, se considera la política como reino de la mentira, de la

apariencia y de la disimulación. Dejaré de lado aquí la cuestión de si puede reducirse la obra de Maquiavelo a semejante discurso; lo que nos importa es que este discurso existe y que se encuentra recurrentemente en los escritos libertinos, así como en los manuscritos clandestinos del siglo XVII. Desde el momento en que Spinoza lanza una mirada crítica sobre la teología y la política, esperamos que conecte con esta corriente del pensamiento, que se inscriba dentro de este horizonte, y tal vez incluso que retome por su cuenta sus argumentos. En efecto, la deuda que se contrae con una problemática determinada no consiste siempre en las respuestas que esta ofrece; consiste más bien en las cuestiones que plantea, en la luz que arroja sobre las dificultades, en la identificación de imposibilidades. Así, atravesar su horizonte conduce menos a aceptar sus tesis que a elaborar otras que responden a los problemas que dicha problemática señala. Tener en cuenta una corriente de pensamiento es en primer lugar saldar cuentas con ella. Ahora bien, basta con tener alguna noción de los principios de la filosofía de Spinoza para darse cuenta de que precisamente la naturaleza de su filosofía excluye la reproducción de este razonamiento, incluso aunque, por lo demás, roce o asimile un cierto número de sus objetos, de sus ejemplos y de sus tomas de posición.

En Spinoza, la política no es primeramente el reino de la mentira y del engaño. En rigor, se puede sostener que para él la política de los tiranos —es decir, la mala política, la que él combate— es la política de los secretos y de las trampas o añagazas que los tiranos tienden a sus súbditos. Pero el secreto o las trampas no es exactamente todo lo que se entiende por «engaño». Spinoza nunca dice que los tiranos engañan al pueblo; dice que le tienden trampas y que le esconden la realidad de la situación. Y critica a quienes pretenden que este secreto viene exigido por la urgencia, la eficacia y la competencia que son necesarias para el hombre de Estado pero ajenas al pueblo. La política que Spinoza opone a esta —la que defiende en nombre de la libertad de conciencia en el *Tratado teológico-político*, o en nombre del equilibrio de los Estados bien contruidos en el *Tratado político*— es la de la publicidad de los debates y la educación del pueblo mediante las decisiones tomadas en común.

Lo que Spinoza dice con una fuerza notable es que importa poco que los hombres se equivoquen al principio con sus decisio-

nes; aprenderán con el tiempo, gracias a la publicidad de los debates. Es esta publicidad educativa lo que opone al secreto que es el arma de los tiranos. La religión, incluso la que posee una dimensión política —pues Spinoza permanece muy atento a esta dimensión del fenómeno religioso—, es en él, pues, más bien el lugar de la imaginación que de la impostura. En este sentido, se distingue claramente de los libertinos, a los que, por lo demás, conoce, y los cuales, a su vez, se inspirarán en él una vez publicado el *Tratado teológico-político*.

La causa de esta diferencia debe ser buscada en el hecho de que Spinoza piensa la sociedad en términos de leyes de la naturaleza y de unidad de estas leyes. Para él, los actores políticos son, más que embaucadores por voluntad propia y clarividentes que engañan conscientemente al prójimo, hombres cuyo espíritu es el teatro en el que actúan unos efectos que son naturales y necesarios; efectos naturales y necesarios que se ejercen con la misma naturalidad en los nobles y en el pueblo, en los soberanos y en sus súbditos. Las leyes de la naturaleza humana son las leyes de las pasiones, y el hombre no se deshace de ellas por entrar en política. Así pues, no hay verdaderamente engaño del prójimo, y no porque el prójimo sea demasiado inteligente como para dejarse engañar, sino porque la figura del engañador consciente y dueño de sus actos es un artefacto ilusorio.

En el fondo, podría decirse que Spinoza es demasiado pesimista como para pensar que los hombres llegan conscientemente a convertirse en engañadores. Para que esto fuera así, sería preciso creer que hay una demarcación entre los fáciles de engañar y los engañadores, lo cual es imposible, dado que la naturaleza humana es una y la misma, con una constancia que nada puede empañar. El racionalismo de Spinoza (como es sabido, la fórmula «racionalismo absoluto» es utilizada con frecuencia por ciertos comentadores), o al menos el racionalismo vigilante de Spinoza, implica que hay leyes de la naturaleza humana y también de la sociedad, y que estas son cognoscibles. Estas leyes hacen que las acciones de los hombres sean relativamente legibles, aunque su conocimiento inmediato choca con cierto número de obstáculos, y, por otra parte, no dejan el suficiente espacio al libre arbitrio y a la finalidad consciente para desarrollar una política de la mentira, de la impostura y del engaño.

No obstante, esta filosofía de la racionalidad es también, paradójicamente, una filosofía de la opacidad. El análisis que enuncia que las leyes de la naturaleza humana, y consiguientemente las de la sociedad, son legibles, enuncia al mismo tiempo que no son siempre descifrables por cada uno de nosotros. No hay que entender por esto, una vez más, que los hombres se dividen entre quienes saben descifrarlas y quienes no saben. En ese caso, Spinoza permanecería dentro del marco de la problemática libertina que opone a doctos y pueblo. No; su pensamiento es completamente diferente.

El Prefacio del *Tratado teológico-político* nos ofrece un ejemplo particularmente esclarecedor. En él, Spinoza analiza el enraizamiento de la superstición en la naturaleza humana y recuerda —no de manera geométrica, sino de manera analítica, descriptiva— por qué los hombres caen en la superstición. Lo que les hace caer en ella se condensa en la fórmula más general de la naturaleza humana: están perpetuamente suspendidos de los azares de la fortuna. La fortuna es la sucesión —imprevisible por todos, aunque previsible para todos— de los momentos de prosperidad y de los momentos de adversidad en la vida humana. En tiempos prósperos, cada cual se siente libre, seguro de sí, y no necesita religión ni superstición alguna. En los momentos de adversidad, cada cual está dispuesto a pedir consejo a todo el mundo, no sabe hacia dónde volverse, interpreta los acontecimientos más insignificantes como presagios y desarrolla comportamientos que fácilmente pueden convertirse en prácticas de culto.

Dicho de otro modo, por una parte, no es la voluntad de los hombres, sea o no perjudicial, lo que genera la superstición; esta es un hecho elemental en toda vida humana. Por otra, este hecho no es lo suficientemente constante como para que los hombres estén perpetuamente sometidos a este efecto, ni para que estén perpetuamente al abrigo de él. En consecuencia —Spinoza lo resume en una fórmula muy bella— «lo que acabo de decir nadie lo ignora, aunque todos se ignoren a sí mismos». Esta fórmula: «nadie lo ignora, aunque todos se ignoren a sí mismos», constituye la expresión más depurada de la paradoja spinozana relativa al acceso de los hombres al conocimiento de lo político, a la articulación de la racionalidad descifrable de la naturaleza social y a la opacidad de esta misma naturaleza.

Hay leyes; se las puede conocer; en el límite, todo el mundo puede conocerlas; pero cada cual está en una posición tal que olvida aplicárselas a sí mismo. Así pues, esta filosofía que cierra el paso a una política del engaño del prójimo funda, por el contrario, un engaño de sí mismo. En suma, mucho más que a los otros, la persona a la que más fácilmente podemos engañar somos nosotros mismos. Mientras que nuestras acciones son relativamente transparentes para los demás, y mientras que nosotros podríamos descifrar las acciones de los hombres, aquel cuyas acciones y comportamientos no sabemos descifrar simplemente porque nuestra imaginación está ahí, impidiéndonos penetrar en el secreto de nuestra propia conducta, es nosotros mismos.

No es un azar, por tanto, que Spinoza enuncie con la mayor fuerza esta tesis antropológica en el Prefacio del *Tratado teológico-político*; en un texto, pues, que concierne a los individuos, a todos y cada uno de los individuos, pero que les concierne a propósito de su inserción en una conducta social: la superstición. Ello nos da a entender que para Spinoza este tema del engaño de sí es un tema simultáneamente individual y colectivo.

Hay que retomar ambos aspectos. Por lo que concierne al aspecto individual, se podría citar un buen número de pasajes, por ejemplo, de *Ética* III y IV, que muestran cómo la estructura antropológica ligada a la imaginación y la memoria —es decir, al hecho de que nuestro cuerpo produce imágenes en su encuentro con los objetos exteriores— produce necesariamente lo imaginario, las pasiones y los comportamientos que oponen a los hombres entre sí. Spinoza, simultáneamente, insiste sobre el hecho de que vivimos imaginariamente este imaginario. Vivimos las pasiones creyendo que son razonables; siempre estamos dispuestos a descifrar esa agresión perpetua que nos opone al prójimo como esfuerzo por acercarnos a él. No solamente carecemos de ideas adecuadas, sino que, además, tenemos la fantasía de que esas ideas inadecuadas son adecuadas. El ejemplo más fuerte se halla en el Escolio de la segunda Proposición de *Ética* III. Esta Proposición enuncia lo siguiente: «Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay).» Naturalmente, cuando Spinoza enuncia esta Proposición se posiciona frente a los cartesianos y frente a otros que, sin

serlo, utilizan argumentos cartesianos; todos los defensores de la interacción del alma y el cuerpo, cuando se trata de mostrar dicha interacción, hacen el mismo razonamiento: «sé bien que me muevo si quiero moverme, sé bien que hablo si quiero hablar, etc.».

Spinoza se divierte acumulando ejemplos. El ebrio que habla demasiado y que se arrepentirá al día siguiente: de hecho, en el momento en que hablaba demasiado creía hablar libremente, y solamente se da cuenta de que ha sido un juguete en manos del alcohol una vez sobrio. El niño que cree desear libremente la leche, la desea, de hecho, por apetito. La charlatana que cree hablar voluntariamente, de hecho no se da cuenta de que divulga sus secretos por el empuje de las pasiones. Dicho de otra manera, la refutación de la ilusión cartesianizante del poder del alma sobre el cuerpo pasa por la enumeración de ejemplos tomados de la vida cotidiana; tales ejemplos indican, por una parte, todas las situaciones en las que nuestro cuerpo produce efectos que nosotros no dominamos, y, por otra, la ilusión en que caemos al producir estas palabras o estos deseos, incluso en el campo en el que pensamos disponer del mayor dominio: nuestra propia palabra, la cual —creemos— escapa a toda presión exterior.

En el nivel individual, se podría llegar a decir que no existe pasión o comportamiento humano que no se vea al mismo tiempo acompañado casi siempre por el engaño de sí mismo, esto es, por la ilusión necesaria y perpetuamente reproducida acerca de los motivos de nuestras acciones y nuestro supuesto dominio de ellas. Evidentemente, desde este punto de vista —y aquí es preciso que nos remitamos a los Prefacios de las Partes tercera y quinta de la *Ética*—, el filósofo no se distingue del vulgo. ¿Qué hace el filósofo, por ejemplo, el filósofo estoico o, de manera más sofisticada, el filósofo cartesiano? Afirma que no siempre disponemos del dominio de nuestras acciones, pero que *debemos* tenerlo, y que el objetivo de la filosofía es el de otorgarnos un imperio absoluto sobre nuestras pasiones.

Dicho con otros términos, la filosofía, lejos de arrebatarnos las orejas que nos ocultan nuestro engaño de nosotros mismos, no hace sino reforzarlas: la filosofía aparece como un engaño de nosotros mismos de segundo grado. Así, en el plano individual, parece, por una parte, que es necesario que nos engañemos perpetuamente; por

otra, que nuestro discurso sobre las pasiones no es más que un engaño reforzado.

¿Qué sucede ahora en lo que concierne a la sociedad? Sobre este punto se puede percibir no solamente una multiplicación de este engaño, sino otra cosa, la cual, después de todo, no debería sorprendernos en una filosofía de la necesidad como la spinozista: una relativa positividad del engaño.

Al final del capítulo III del *Tratado teológico-político* Spinoza se interroga, o más bien se imagina interrogado por los teólogos. En dicho capítulo ha refutado la idea de la elección de los hebreos —y por ello mismo, por supuesto, la idea de la elección de los cristianos como sucesores de los hebreos—, y se representa a un objetor que le opondría la vieja idea del pueblo «testigo». ¿Por qué hay judíos todavía? ¿Por qué, una vez desaparecido su Estado, no se han integrado en las otras naciones, si no es por una voluntad divina manifiesta? La respuesta es muy simple para Spinoza: es inútil recurrir a una explicación sobrenatural. Si han subsistido, ello se debe a que, como todas las religiones, la judía posee ritos; y, además de estos ritos, posee un símbolo: la circuncisión. Por sí solos, los ritos no habrían bastado para hacer sobrevivir a una comunidad; pero sí el símbolo de la circuncisión. Y añade, además, que esto es una aplicación de una ley más universal de la que conocemos al menos otro ejemplo, esta vez inverso. Mientras que los judíos se han dispersado por todos los países, los chinos, por el contrario, han permanecido en el suyo, pero han sido invadidos y gobernados por una multitud de pueblos diferentes: los manchúes, los mongoles, etc. ¿Qué ha sucedido? Los chinos no solo no han sido convertidos en manchúes, mongoles o tártaros; al contrario, son los manchúes, los mongoles y los demás pueblos invasores los que se han convertido en chinos.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo es posible que la identidad del pueblo chino haya sido lo suficientemente fuerte no solo para perdurar, como la identidad de los judíos, sino también para imponerse a sus conquistadores? Por el equivalente de la circuncisión, responde Spinoza. Como todo el mundo sabe, los chinos llevan una coleta, y la coleta de los chinos, más que cualquier religión, más que cualquier rito, ha bastado para que se reconociesen entre sí y mantuviesen en el fondo una identidad simbólica que les permitió seguir siendo chinos aunque no tuviesen ya un Estado propio.

Así pues, nos encontramos ante dos situaciones: la de los judíos y la de los chinos; esto es, ante la de un pueblo que, disperso, ya no tiene Estado propio, y ante la de un pueblo que está bajo dominación extranjera, e incluso bajo varias dominaciones extranjeras sucesivamente. Y esos pueblos, en ambos casos, mantienen su identidad en tanto que nación no por causa del Estado o del aparato estatal en el que dichos pueblos se reconocerían, sino por causa de un símbolo que es siempre, en definitiva, un símbolo corporal. Es inútil que nos detengamos en el hecho de que los dos ejemplos son históricamente inexactos: solo entre los europeos cristianos pueden distinguirse los judíos por la circuncisión; en cuanto a los chinos, la coleta les ha sido impuesta recientemente por los manchúes. Spinoza, probablemente, ha leído o retenido mal la obra de un viajero europeo. Pero lo que aquí nos interesa no es la validez de los ejemplos. Lo que Spinoza instituye es la idea de que los hombres analizan su identidad colectiva no simplemente en función de la realidad social o de los intereses que les vinculan —o les oponen entre sí, si este fuera el caso—, sino también en función de un elemento que no comporta ninguna realidad material, pero que es del orden de lo imaginario, como si la circuncisión o la coleta fuesen verdaderos vínculos unificadores de los pueblos. Es, por tanto, como si los judíos y los chinos se engañasen a sí mismos dotando a este simple símbolo de la fuerza de un vínculo que les impone respetarlo.

Cuando Spinoza describe estas dos situaciones en el capítulo III del *Tratado teológico-político*, lo hace sin emitir juicio alguno. Se podría estimar, pues, que se inscriben, para él, en el marco clásico de la crítica de la religión. Pero en otro pasaje, no ya en el *Tratado teológico-político*, sino en su otra obra política, el *Tratado político*, se encuentra esta misma idea, y en este lugar está marcada positivamente. Spinoza, como es sabido, distingue de manera bastante clásica, a pesar de algunas modificaciones, tres regímenes: la monarquía, la aristocracia y la democracia. La democracia, de la que trata sumariamente (la obra está inacabada), la monarquía, que ha concebido bajo una forma análoga a la de la democracia, y el régimen intermedio, el de la aristocracia. Es este último el que debe interesarnos aquí más particularmente.

El problema de la aristocracia está en que, en definitiva, su continuidad y su perennidad se hallan en manos de la clase de los pa-

tricios. Lo que puedan hacer los plebeyos carece de importancia; basta con que haya patricios en número suficiente para impedir que aquellos se rebelen. El verdadero peligro procede de la aristocracia misma, y, más precisamente —en un sentido, Spinoza no hace más que repetir lo que ha leído en Salustio, Tito Livio o Tácito—, está en el hecho de que las nuevas generaciones de patricios puedan dejar de identificarse con la constitución del Estado. Siempre se corre el riesgo de que un joven ambicioso corra a buscar en el pueblo apoyos contra esa constitución, provocando así la guerra civil. Visiblemente, lo que alimenta aquí la reflexión es la imagen de Catilina. Se puede imaginar también la situación de un patricio impaciente por acceder al poder que, en período de guerra o de incertidumbre política, va a reclutar tropas a otro Estado para combatir contra su propia patria —esta vez, lo que alimenta la reflexión es la figura de Coriolano—. Entre Catilina y Coriolano, ¿qué hacer para mantener la aristocracia como régimen estable y seguro? Es preciso que los jóvenes patricios, incluso aunque no tengan inmediatamente acceso a los más altos cargos políticos, incluso aunque su ambición permanezca insaciada durante un cierto tiempo, se identifiquen, imaginaria y no materialmente al principio, con su propia clase y con su propio Estado. ¿Cómo conseguirlo? Hace falta —nos dice Spinoza— ritualizar su pasaje a la edad adulta y darles un nuevo vestido ornado con una franja particular, una decoración por naturaleza capaz de hacer que se sientan orgullosos de su situación, de suerte que no imitarán las costumbres extranjeras.

Como se ve, Spinoza toma prestado aquí un rasgo descriptivo de la historia romana —el cambio de la toga por la toga viril—, confiriéndole, visiblemente, una significación simbólica ligeramente diferente de la que en el *Tratado teológico-político* se otorga a la circuncisión y a la coleta de los chinos. Esta marca, que no es ya una marca corporal, sino una marca en la vestimenta —pero esto es lo más cercano al cuerpo— debe servir para reasimilar a los jóvenes patricios a la constitución de su Estado, es decir, al Estado y, a la vez, a la clase de la que son miembros. Mientras que al mismo tiempo no se les da nada más, pues será necesario esperar algún tiempo antes de que puedan ser elegidos como senadores o como síndicos.

No entraré en los detalles del complicado sistema que Spinoza asigna como modo de funcionamiento de la aristocracia. De él se

sigue, en definitiva, que los jóvenes patricios son invitados a engañarse a sí mismos con una situación ampliamente imaginaria, pero simbolizada por un rasgo diferencial, material, que les muestra a qué pertenecen. Es claro que se trata aquí de un engaño positivo, pues es ella —nos dice claramente Spinoza— lo que va a sostener al Estado y lo que va a impedir que se derrumbe.

Así pues, es manifiesto que Spinoza no se vincula en esto a la corriente libertina o a aquellos que denuncian las imposturas políticas; este engaño no es una impostura, su objetivo consciente no es el de engañar a los hombres. Se les pide que se engañen a sí mismos en tanto que clase social, o en tanto que grupo de ciudadanos, proveyéndose de símbolos suplementarios que marcan su adhesión. Se trata de un engaño que no es deshonesto, y que les protegerá a largo plazo; y, sobre todo, se trata de un engaño del que quienes lo restituyen para cada generación han sido víctimas, en la época en que eran jóvenes patricios. Este engaño no opera sino con la participación de quienes son engañados, pues saben muy bien que no se les da nada más que un símbolo. Cada cual es partícipe aquí de su propio engaño, aunque sea colectivo e institucional.

El lector se preguntará si en el caso del individuo se puede hablar también de engaño positivo de sí. Al lado de las pasiones, de la imaginación, de las ideas inadecuadas, ¿puede el individuo en tanto que individuo ser invitado por Spinoza a producir tales símbolos o tales fórmulas en parte imaginarias? Estaríamos tentados de responder en un primer tiempo con una negativa. Basta, en efecto, con remitirse al recorrido trazado por la *Ética* desde su Parte primera hasta la cuarta para ver que nos encaminamos hacia la Razón, y no hacia cualquier forma de engaño. Y, no obstante, parece que en dicho recorrido se puede encontrar alguna cosa emparentada con la producción de semejantes símbolos y fórmulas. En efecto, en los capítulos centrales del *Tratado teológico-político* Spinoza enuncia lo que los comentaristas actuales llaman el *credo mínimo*, esto es, una lista de siete preceptos que, según él, son los preceptos necesarios para toda religión, y hace el esfuerzo de formularlos de manera lo suficientemente general como para que puedan ser traducidos de formas diferentes. Más precisamente, un mismo artículo de dicho *credo* puede ser traducido una vez en lenguaje antropológico y después en lenguaje filosófico.

Por ejemplo, el primero de estos artículos es que Dios existe. Pero podemos representarnos igualmente a este Dios como el Dios de las religiones o como el Dios filosófico, principio del universo y sustancia infinita. Este Dios es *exemplar vitae*, modelo de vida, y Spinoza precisa que la expresión «modelo de vida» puede comprenderse de dos maneras diferentes: a la manera antropomórfica de las religiones, como un ser que debe ser imitado —es decir, el *exemplar* es entonces un *exemplum*, el modelo es ejemplo—, o como principio vivo del universo, y desde este momento no debemos ser buenos y misericordiosos porque Dios lo sea, sino que debemos serlo porque Dios es Dios.

Dicho de otra manera, la formulación de estos artículos da lugar tanto a su exégesis antropológica como a su exégesis filosófica, incluida su exégesis filosófica spinozista. ¿Cómo escoger entre estas formulaciones diversas? Spinoza utiliza una fórmula que emplea un cierto número de veces en el *Tratado*: «estamos obligados a». «Estamos obligados»; la expresión parece enunciar un imperativo. Se trata incluso de lo que puede haber de imperativo en una filosofía construida en indicativo. Es lo que, partiendo de las leyes de la necesidad, podemos considerar para cada uno de nosotros como nuestro deber. Pero dice que estamos obligados, entre las diferentes representaciones posibles que pueden hacerse de la divinidad, a escoger la que mejor se adapta a nuestro *ingenium*, es decir, a nuestra compleción particular, no siendo la razón otra cosa, a fin de cuentas, que la compleción propia, el *ingenium*, del filósofo. Cada uno de nosotros está obligado a adaptar sus representaciones de manera que sus artículos de fe le parezcan lo más verdaderos posible. Dicho de otro modo, cada uno de nosotros debe contarse a sí mismo una historia tal que pueda creer en sus artículos de fe, y ponerlos en práctica. Probablemente se encuentra aquí, en el nivel individual, el equivalente de la toga de los patricios: en los dos casos la adhesión no se lleva a cabo simplemente en virtud del juego de intereses y hechos, de la biografía del hombre o de la historia del Estado. En la adhesión a una creencia que asegura la salvación —la del individuo, y también la salvación pública— hay una parte de construcción en la que el simbolismo asumido como tal viene a reforzar lo verdadero. ¿Se ha de ver en ello una derrota de la razón? Se trata más bien de un desvío mediante el cual la razón utiliza para alcanzar sus propios fines toda la consistencia de un modo humano para exceder los límites de este.

¿Qué es la filosofía?

Spinoza y la práctica de la demarcación

Hemos adquirido la costumbre de hablar de la Historia de la filosofía como si esta fuese un todo continuo. Es cierto que al menos constituye una tradición. Aunque sea diversa, incluso contradictoria. Pero cada sistema filosófico, sin embargo, se hace una representación particular de *lo que es la filosofía*, y no se puede afirmar *a priori* que todas estas representaciones coincidan. Lo que un filósofo afirma a propósito de la naturaleza de la filosofía —sus tareas, su contenido— remite también a lo que piensa de las ciencias y sus divisiones, de la naturaleza de la Razón, e igualmente remite a lo que piensa de la incidencia de actividades como la política o la vida religiosa. La filosofía, por tanto, no es un capítulo entre otros, aislado de una vez por todas bajo la rúbrica «vida intelectual» o «historia de las ideas», y en el que vendrían a inscribirse, como por turnos, pacíficamente, tantos materiales diferentes como sistemas filosóficos puede haber. También es claro que las polémicas entre los filósofos pueden contribuir a reforzar esta ilusión, precisamente porque a menudo cada uno de ellos hace como si ocupase el mismo terreno que su adversario y se contentase con aportar los argumentos más verdaderos (o más evidentes) acerca de las mismas cuestiones, mientras que, por el contrario, una de las maneras más decisivas de hacer que los propios argumentos sean evidentes consiste en modificar los límites

de dicho terreno⁴¹. El hecho de que los manuales retomen estas polémicas redobla tal efecto, pues la función de un manual es fijar en una clasificación abstracta lo que ha sido el objeto de una lucha histórica.

Preguntarse qué es la filosofía equivale, entonces, a plantear esta pregunta: ¿qué hacen los filósofos de la filosofía? En el caso de Spinoza, tal vez no sea inútil enumerar en primer lugar algunos hechos bien conocidos.

a) Spinoza anuncia en sus primeros escritos que está preparando una «Filosofía». Trabaja en ella, va a publicarla. Habla de ello a la vez en sus Cartas⁴² y en el *Tratado de la reforma del entendimiento*⁴³. Hay aquí, pues, una información comunicada a la vez a los lectores y a los corresponsales –o, más simplemente, pues esto parece ir de suyo y no suscitar ninguna discusión, una afirmación más que una comunicación. El término parece descargado de todo peso ideológico. La «Filosofía» es el *Tratado* –a la vez título y materia– en el que el filósofo expone sus concepciones.

b) Cuando en su primera obra presenta la física cartesiana, da este título a su libro: *Principios de la filosofía de Descartes*. Parece considerar esta presentación a la vez como propedéutica y como preparación estratégica⁴⁴ para la explicación de su propia Filosofía. Se ve cómo se esbozan aquí –sin que no obstante sean tematizadas–

⁴¹ Lo cual no significa en modo alguno que el estudio de las polémicas no sea instructivo: nos permite comprender, en el mejor de los casos, el *envite* de la edificación de los sistemas. Simplemente hay que evitar tomar al pie de la letra lo que se afirma en el contenido de la controversia: la polémica externa debe ser captada como reveladora de la polémica constitutiva del sistema. Esto implica la identificación de los efectos de refracción, desplazamiento o identificación.

⁴² Carta XXVIII a Johannes Bouwmeester (junio de 1665): «Por lo que hace a la tercera parte de nuestra Filosofía, os enviaré pronto un fragmento a vos, si tenéis a bien traducirla, o a nuestro amigo De Vries» (G., IV, p. 163).

⁴³ «Por fuerza innata entiendo lo que no es causado en nosotros por fuerzas exteriores; lo explicaremos más tarde en nuestra Filosofía (*TIE*, § 31, nota; G., II, p. 14).

⁴⁴ «Un Tratado que hace tiempo he dictado a un joven al que no quería comunicar libremente mi propia manera de pensar [...]. De esta suerte, es posible que se encuentren en mi patria algunas personas de rango elevado que quieran ver mis demás escritos, en los que hablo en nombre propio» (Carta XIII a Oldenburg, 17/27 de julio de 1663, G., IV, pp. 63-64).

las relaciones entre *varios* filósofos determinados (pues Spinoza no elige presentar antes que el suyo un sistema cualquiera; en particular, no presenta los sistemas de Aristóteles ni Bacon; no hay, por tanto, una pura igualdad indiferente entre todas las doctrinas que no son adoptadas).

c) En fin, Spinoza publica en 1670 un libro destinado a defender la libertad de filosofar (este es el subtítulo del *Tratado teológico-político*: «contiene varias disertaciones, en las que se muestra que la libertad de filosofar no solo puede concederse sin perjuicio para la piedad y la paz del Estado, sino que no puede ser abolida sin suprimir con ella la paz del Estado y la piedad misma»)⁴⁵.

Todo esto es bastante coherente; Spinoza, el joven Spinoza al menos, parece considerar que lo esencial de su trabajo gira en torno a algo que es llamado filosofía –algo de lo que él no es el fundador, pero en lo que él viene a ocupar un lugar. Y espera, aparentemente, que el lector comprenda de inmediato qué es lo que él entiende por dicho término. Por lo demás, es también esto lo que sus amigos esperan de él. Cuando Lodewijk Meyer publica su *Philosophia S. Scripturae interpres*, define la filosofía como la obra o el desarrollo de la Razón; la identifica con el pensamiento de Descartes (o, más bien, ve en el pensamiento de Descartes la apertura del camino finalmente encontrado de la verdadera filosofía, por oposición a las estériles argucias de los escolásticos); no considera que la verdadera filosofía se detenga con la muerte de Descartes. La prueba está en que espera que este encuentre continuadores, y en que menciona alusivamente a Spinoza⁴⁶ al final de su libro como a alguien que debe llevar más lejos lo que el autor del *Discurso del método* ha dejado inacabado. La filosofía, por tanto, no es el bien pro-

⁴⁵ Es lo que decía desde 1665 Spinoza, desde la Carta XXX, en la que describía a Oldenburg el proyecto del libro: «mis motivos para emprender su escritura son los siguientes: I. Los prejuicios de los teólogos; sé, en efecto, que son estos prejuicios lo que se opone a que los hombres puedan aplicar su espíritu a la filosofía [...]. II. La libertad de filosofar y de decir nuestras opiniones; deseo establecerla por todos los medios, pues la autoridad excesiva y el indiscreto celo de los predicadores tienden a suprimirla» (G., IV, p. 166).

⁴⁶ L. MEYER, *La philosophie interprète de l'Écriture Sainte* (1666), trad. fr. de J. Lagrée y P.-F. Moreau, París, Éditions Intertextes, 1988, p. 249.

pio de ningún filósofo; constituye la obra común de todos aquellos que se implican en el trabajo de la Razón.

Sin embargo, va a suceder algo inesperado, algo que los escritos de juventud y los textos surgidos en el círculo spinozista⁴⁷ no hacían previsible en modo alguno: en primer lugar, por supuesto, la filosofía de Spinoza no es el simple desarrollo de la de Descartes. Pero no es esto lo esencial, pues, después de todo, se puede leer el texto de Meyer que acabamos de citar según una lógica distinta a la del epigonismo⁴⁸; lo esencial es que el *estatuto* mismo de la filosofía va a cambiar.

Como hemos visto, Spinoza parece anunciar desde muy pronto a todo el mundo que prepara una gran obra titulada *Filosofía*. Esta gran obra es la obra de toda su vida, y abarca el conjunto de su doctrina —o al menos sus partes más importantes, aquellas cuyo encadenamiento permite conducir, «como de la mano», a la salvación— por oposición a los *Tratados*, cada uno de los cuales se ocupa de una cuestión limitada (la reforma del entendimiento, la libertad de filosofar, la política como ciencia de los diferentes tipos de Estado) y puede datarse en la biografía de su autor (hacia 1660 el *Tratado de la reforma del entendimiento*; en 1665-1670 el *Tratado teológico-político*; en 1675-1677 el *Tratado político*). Así pues, hay un lugar, en la concepción que Spinoza se hace de su propia doctrina a lo largo de su carrera, para una suerte de Tratado sistemático cuyo rigor expositivo adquiere una forma totalizante⁴⁹, incluso

⁴⁷ Cf. K. O. MEINSMA, *Spinoza et son Cercle*, reedición París, Vrin, 1983. Tanto la obra como su reedición actualizada establecen lo que ha dado en llamarse el «círculo de Spinoza». Actualmente se están realizando nuevos estudios, sobre todo en los Países Bajos, sobre las figuras intelectuales, por lo demás bastante heterogéneas, que constituyen dicho círculo.

⁴⁸ Meyer no deja de ser claro a propósito de esta cuestión en su Prefacio a los *Principia*: «[nuestro autor juzga] que así los fundamentos de las ciencias encontrados por Descartes y el edificio que ha erigido sobre ellos no bastan para desembrollar y resolver todas las cuestiones, ni las más difíciles, que se encuentran en la Metafísica; sino que se requieren otros, si es que deseamos elevar nuestro entendimiento a esta cumbre del conocimiento» (G., I, pp. 132-133).

⁴⁹ La necesidad de encadenar las partes de la filosofía es afirmada como sabida de todos en la Carta XXVII a Blijenberg (3 de junio de 1665): «vuestra petición de aclaraciones atañe a una gran parte de la ética, la cual, como es sabido, tiene su fundamento en la metafísica y la física» (G., IV, pp. 160-161).

aunque en él no sea tratado en detalle todo lo real. No es esta su única forma de escritura, pero las demás la suponen y remiten a ella, implícita o explícitamente. Ahora bien, como se sabe, cuando esta gran obra aparece entre sus obras póstumas, no se titula ya *Filosofía*, sino *Ética*. Lo que se señala menos es que el término mismo de «filosofía» ha desaparecido no solamente del título, sino de la totalidad del texto: no es pronunciado, en efecto, ni una sola vez. En toda la *Ética*, esa palabra que parecía, durante sus años de juventud, servirle a Spinoza y a sus amigos más cercanos para designar el producto de la Razón, no aparece nunca⁵⁰.

Incluso podría añadirse que la palabra «filosofía» ciertamente aparece en ocasiones, pero lo hace raramente, y no siempre en fórmulas demasiado elogiosas. Se recordará, pongamos por caso, que en el Apéndice de la primera Parte de la *Ética* se dice que no faltan «filósofos» que se hayan convencido de que los movimientos celestes componen una armonía como ejemplo de la manera como los hombres creen poder aplicar a la naturaleza las reglas nacidas del juego de su imaginación.

Esta posición, por lo demás, no se limita a la *Ética*; en unas páginas que probablemente están entre las últimas que ha escrito, es decir, en el *Tratado político*, Spinoza traza un retrato feroz de los «filósofos», los cuales desconocen las leyes de la naturaleza humana y fabrican constituciones ideales para una edad de oro que, precisamente, en modo alguno las necesitaría⁵¹. La ignorancia, la ilusión y el ridículo vienen a conjugarse para trazar aquí el retrato del «filósofo». Se ha de señalar que no se trata simplemente de desacreditar las otras «filosofías», como haría suponer una secular costumbre de la controversia —pues, después de todo, el retrato bufo del filósofo no es solo parte integrante del repertorio de la antifilosofía; constituye un argumento que se utiliza en muchos sistemas contra los adversarios, y tanto más gustosamente cuanto que

⁵⁰ Cf. M. GUÉRET, A. ROBINET, P. TOMBEUR, *Spinoza. Ethica. Concordances, Index, Listes de fréquences, tables comparatives*, Lovaina, Cetedoc, 1977.

⁵¹ *Tratado político*, I, 1: «Los filósofos conciben las pasiones a las que estamos sometidos como si fuesen vicios en los que caen los hombres por su propia falta; por ello tienen la costumbre de ridiculizarlos, deplorarlos, perseguirlos o (cuando hacen profesión de santidad) maldecirlos. Creen hacer así una obra divina y acceder al colmo de la sabiduría» (G., III, p. 273).

se considera que así se posicionan del lado del sentido común— o más bien de la verdad del sentido común, cuya hostilidad hacia el discurso filosófico mostraría simplemente la legítima fatiga que provocan los sistemas falsos y, por tanto, por oposición, la espera, opaca para sí misma, del sistema verdadero. En el *Tratado político* el razonamiento no distingue entre los «buenos» filósofos y los «malos»; parecen no existir más que los malos, pues Spinoza no retoma en ninguna parte el término para designar la teoría que él mismo edifica y en la que opone el rigor, fundado en la experiencia y en el conocimiento de la naturaleza humana, a las ilusiones de los fabricantes de utopías.

Así pues, es como si Spinoza, a partir de una cierta fecha, renunciase a designar con el nombre de «filosofía» el saber que él construye en la *Ética* y en las obras que se vinculan a ella; y como si cada vez utilizase más peyorativamente el término que sirve para designar a aquellos que hacen profesión de ella.

Nos queda por interpretar semejante evolución léxica. En primer lugar, se podría ver en ella la huella de un *abandono conceptual*. Se diría entonces que Spinoza ha pasado de la filosofía a la ciencia (ciencia del mundo, del hombre, de las pasiones...). Ha abandonado las ilusiones metafísicas para pasar al conocimiento riguroso del comportamiento humano, y por ello ha sentido la necesidad de designar con otro nombre la nueva teoría, positiva, que construye. El rechazo del nombre acompaña al rechazo puro y simple de la ilusión filosófica. Marca un desplazamiento que no deja huella tras de sí. Es, en el fondo, el movimiento mediante el cual la ciencia abandona su pasado, en adelante inutilizable.

Hay quien ha defendido esta interpretación⁵². Posee la ventaja de subrayar bien la ruptura, a la vez en el procedimiento y en la expresión, entre el pensamiento de Spinoza y la tradición de la que surge —ruptura asumida como tal por el mismo Spinoza—. Sin embargo, nos parece insostenible hasta el final, pues no da cuenta de la complejidad de la oposición spinozana a la tradición filosófica.

⁵² Especialmente Wim KLEVER, y en diferentes ocasiones; por ejemplo en su intervención durante la discusión que siguió a la exposición que da origen al presente estudio.

Por lo que concierne a la expresión misma, Spinoza continúa proclamando en su Correspondencia⁵³, hasta el final, que su trabajo pertenece a la filosofía. Y deja subsistir en la *Ética* algunos usos positivos del término «filósofo» que están lejos de carecer de significación.

Así pues, no se pasa simplemente de una presencia a una ausencia (como sería el caso si se tratase de una liquidación sin vestigios de un prejuicio). Más bien se han de escrutar los textos para buscar en ellos un *cambio de perspectiva*, un cambio que necesariamente se le ha impuesto a Spinoza a medida que se ha ido haciendo cada vez más *spinozista*.

El punto de partida lo proporciona una concepción tradicional, heredada a través de Hobbes o Descartes, de la filosofía concebida como totalidad del saber racional. En este sentido, para leer gran cantidad de textos del siglo XVII es preciso desembarazarse de la cuestión (más reciente) que distingue entre ciencia y filosofía, pues puede hacer aparecer la demarcación ahí donde no está.

Un texto claro es el que proporciona la tabla que se diseña en el *Leviatán* (I, 9: «Of the severall subjects of knowledge»)⁵⁴. En ella, Hobbes reparte el conjunto de lo que se puede conocer, por un lado, en conocimiento de hechos y, por otro, en conocimiento de conexiones entre hechos (o más exactamente, en conocimiento de conexiones entre afirmaciones concernientes a hechos). El conocimiento de hechos, que depende de los sentidos (vemos la realización de un hecho) o de la memoria (recordamos que un hecho ha tenido lugar) es el saber que se requiere de un testigo; este saber se llama *historia*, ya se trate de la historia natural o de la historia civil. El conocimiento de conexiones se llama ciencia; es el que se requiere de un filósofo, «es decir, de alguien que pretende razonar». La filosofía, pues, es el conjunto de las demostraciones que conducen de una afirmación a otra. Por supuesto, también ella puede ser natural o civil, y cada una de las dos, natural y civil, se divide a su vez. Como sucede a menudo, la reflexión sobre la definición de

⁵³ Por ejemplo, en las Cartas LXXVI (a Albert Burgh) y LXXVIII (a Henry Oldenburg).

⁵⁴ *Leviathan*, ed. Lindsay, Londres, Everyman's Library, 1914, 1965², p. 41.

la ciencia se realiza y se apuntala como práctica de la división de las ciencias.

Sin entrar en el detalle de la tabla (esto es, sin analizar por qué, por ejemplo, la ética, la poética y la retórica forman parte de las ciencias de la naturaleza...), se puede observar que el motor del enunciado consiste en unificar bajo el nombre de «filosofía» el conjunto de las disciplinas que apelan a la razón, por oposición a aquellas que se contentan con registrar o repertoriar los hechos. El acento, así pues, es puesto sobre el procedimiento, no sobre los límites que atañen al objeto. En tal concepción:

- la filosofía es coextensiva a la ciencia, o, más bien, es en singular lo que las ciencias son en plural; es la unidad de estas afirmada, y como la marca de que vienen naturalmente a ordenarse en una enciclopedia;

- la filosofía se articula en una cierta cantidad de dominios que por sí mismos abarcan la totalidad de lo real, desde la filosofía primera, la geometría y la aritmética, hasta la retórica, la lógica y la «ciencia de lo justo y lo injusto»;

- la filosofía se diferencia por sus objetos: filosofía natural, civil, primera. Hay tantos adjetivos como dominios objetivos –y el hecho de que a un solo nombre le sean atribuidos sucesivamente todos estos adjetivos muestra la unidad de la filosofía como proceder racional bajo la diversidad de sus objetos. Su coherencia, por tanto, es a la vez sistematicidad interna y referencia a la sistematicidad de lo real. En este sentido, la sistematicidad es una garantía suplementaria de racionalidad.

Todas estas características pueden ser encontradas, *mutatis mutandis*, en los demás filósofos de la Edad moderna, y sobre todo en el lenguaje de Descartes: la coextensividad al conjunto de las ciencias (cf. «principios de la filosofía»), la sistematicidad («toda la filosofía es como un árbol»), la identificación con la puesta en práctica de la Razón, sea cual sea su objeto. Habría que añadir que este uso no es una invención de la Edad moderna⁵⁵; pero puede

⁵⁵ Al comienzo de la *Suma teológica* Tomás de Aquino opone la *sacra doctrina* al conjunto de las *disciplinas filosóficas*, que son las ciencias que proceden según la razón. La diferencia está en que considera que la «doctrina sagrada» también es

que esta le otorgue un nuevo sesgo, por sus exigencias de certeza y sus modelos matematizantes, en el sentido de una mayor integración de las partes del discurso filosófico; incluso aunque estas tiendan a yuxtaponerse como enciclopedia, la enciclopedia se estructura ahora sobre un principio más claramente deductivo.

Los primeros escritos de Spinoza no parecen repudiar esta concepción. En ciertas páginas del *Tratado teológico-político*, por ejemplo, el término «filosofía» parece designar todo lo que es conocido de manera científica, por el razonamiento, el entendimiento, la luz natural. En este sentido la filosofía y la teología no se solapan⁵⁶. Por ello, la filosofía cartesiana, incluso aunque Spinoza se separe de ella, aparece como filosofía: contribuye a desechar los prejuicios que obstaculizan la razón en el espíritu de Cassearius o en los lectores de la obra de 1663; por ello, será más filosófico exponer la filosofía de Descartes que exponer la de Aristóteles. Se comprende igualmente el título dado en primera instancia a la gran obra: Spinoza va a exponer ordenadamente desde el punto de vista de la

una ciencia, aunque desde otro punto de vista. Pero, precisamente, considera necesario demostrarlo, mientras que esto parece ir de suyo en las disciplinas filosóficas.

⁵⁶ El uso del término «filosofía» en el *Tratado teológico-político* merecería por sí solo un largo estudio. En efecto, a) la filosofía aparece como el conjunto de las ciencias guiadas por la razón —y remite, por tanto, al vocabulario del *conocimiento natural*, de la *verdad*, de las *nociones comunes* y de los *fundamentos extraídos de la sola naturaleza*—. Probablemente estemos aquí lo más cerca posible de un uso cartesiano o hobbesiano del término. Sin embargo, se ha de notar que Spinoza no emprende aquí el esquema deductivo de una enciclopedia, como hacía en la Carta a Blijenberg; la unificación se hace más por el método que por el resultado; b) en tanto que tal, esta unificación metódica es suficiente para oponer en bloque las ciencias filosóficas a lo que depende de otro proceder, lo cual no remite a *verdad*, sino a *obediencia* y *piedad*, a aquello cuyos fundamentos se extraen de la historia, de la filología, de la Revelación, de la Santa Escritura. El carácter demarcativo comienza a despuntar; incluso puede que Spinoza se haga consciente de él con ocasión de la redacción del *Tratado teológico-político*; c) la filosofía aparece en el *Tratado* también como especificidad histórica de un pueblo: el griego —o al menos de una cultura, y, en tanto que tal, fuente de las divisiones históricas del cristianismo—. La cuestión se complica aún por el hecho de que Pablo ha expuesto el cristianismo en el lenguaje de los griegos, pero sirviéndose de unos instrumentos filosóficos que Spinoza no considera demasiado diferentes de los suyos propios. La filosofía, incluso la verdadera, se muestra, consiguientemente, como fuente posible de divisiones...

razón, y no desde el de la sobrenaturaleza o los sentidos, qué es Dios, el hombre y su estado de beatitud.

Sin embargo, si lo consideramos detenidamente, Spinoza va a caracterizar la filosofía, cada vez más, de otro modo: no ya por su objeto, sino por otros dos rasgos:

– por una parte, por su soporte, el filósofo, o más bien la institución filosófica, la profesión de filósofo;

– por otra, por una característica formal: la polémica. En el fondo, lo esencial de la filosofía es que hay varias filosofías.

El filósofo es citado en el comienzo del *Tratado político* como lo es el teólogo, el político y, en el capítulo IV, el médico⁵⁷. Siempre en plural; *philosophi, theologi, politici...*, son, pues, categorías constituidas. La de «filósofos» encuentra su definición en la ilusión que se vehicula en el momento mismo en que el filósofo cree poder dar consejos al prójimo. Por ello, se nos dice, han escrito una sátira en lugar de una ética. Fórmula esta que ha de ser subrayada, pues muestra unidos los dos términos que se han sucedido para designar el mismo libro; y cuando se hace aparecer a estas dos palabras juntas: «filósofos» y «ética», es para oponerlas. ¿Significa esto que para escribir una *Ética* sería preciso en primer lugar poder no ser «filósofo»?

En el mismo orden de ideas, Spinoza, en el capítulo XLIV del Apéndice de *Ética* III, se ensaña con quienes escriben acerca del desprecio de la gloria sin olvidar poner sus nombres en los libros que escriben (se trata de una cita de Cicerón: *Philosophi etiam libris, quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt*).

Estas citas no solo tienen como efecto el rechazo o la burla de la corporación de los filósofos; se trata también de inscribirla en lo que la vuelve ineficaz (incluso perjudicial para quienes siguen sus consejos): el desconocimiento de los rasgos de la naturaleza humana en tanto que *efectos*. Este desconocimiento transforma la investigación del gobierno de las pasiones (investigación en sí misma legítima) en discurso vacío porque no pasa por el reconocimiento de las causas, tanto en el Estado como en el individuo. De ahí la

⁵⁷ Cf. *TP*, IV, § 4: el cuerpo político puede pecar «en el sentido en que los filósofos y los médicos dicen que la naturaleza peca» (G., III, p. 293).

constitución de un discurso satírico que capta el rasgo-efecto como *exceso* o *defecto*; de ahí la opacidad filosófica de sí mismo, que redobla la opacidad natural del hombre para sí mismo (uno de los temas más constantes del spinozismo): denunciar un rasgo vigorosamente no nos pone en condiciones de corregirlo, como ingenuamente se cree en una ideología de la transparencia; solo la investigación de las causas permite gobernar los efectos.

Así entendida, la actividad de los filósofos aparece como una suerte de multiplicación profesional de la ilusión del libre arbitrio y de la finalidad descritas en el Apéndice de la primera Parte de la *Ética*. Tal actividad no se contenta con prolongar dicha ilusión apoyándose en las nociones fundamentales que su situación y su actividad sugieren falsa mas espontáneamente a todos los hombres proporcionándoles el asidero de un sistema ordenado, sino que vuelve esta serie de nociones contra los hombres mismos para condenarlos, en nombre de un ideal que ni siquiera es realizado por quien lo esgrime. Mientras que los demás hombres son conducidos por el deseo, los filósofos son guiados por el deseo de modelar a los demás hombres; a decir verdad, cada cual (incluido el hombre verdaderamente gobernado por la razón) desea ver al prójimo conformado según su propia complexión, o según las ilusiones bajo las cuales se le muestra su propia complexión. Pero el filósofo tiene esto de particular: construye una teoría para conseguirlo, es decir, su propio deseo toma el atajo de una noción universal de la naturaleza humana. Esta naturaleza «no existe en ninguna parte», pero ello no significa que esté desprovista de raíces: las hunde en los caracteres propios de quien la construye (esta es una de las razones por las que hay tantos sistemas filosóficos). La filosofía, en este sentido, no es la simple *ignorancia* de las causas: es una utilización específica de los mecanismos de la imaginación para entorpecer todo intento por salir de la ignorancia —por pasar de la naturaleza imaginada a la naturaleza real, de los hombres tal como se querría que fuesen a los hombres tal como son.

¿Debemos quedarnos aquí? ¿Es la filosofía tan solo un efecto de las ilusiones imaginativas? Se ha de recordar en primer lugar que la imaginación *divide* a los hombres. Por tanto, es natural que la «filosofía» les divida también. Encontramos aquí el motivo bien conocido de las sectas, de las disensiones entre escuelas. Pero lo que

se ha de señalar es la manera como Spinoza utiliza este motivo. No lamenta estas disensiones, no siente, ni enuncia, la necesidad de reducirlas: en primer lugar asigna su causa. El primer Escolio de la Proposición 40 de *Ética* II es totalmente típico desde este punto de vista: Spinoza acaba de explicar la causa de las nociones comunes y pasa a lo que concierne a la producción de las ideas generales. Se sabe que estas ideas son constituidas cuando el alma, partiendo de una colección de individuos singulares, afirma inadecuadamente las imágenes de algunos de ellos que le han afectado más intensamente. Ahora bien, dado que cada uno de nosotros, en su *ingenium* y en su historia personal, ha sido más afectado por cosas singulares diferentes, o por aspectos diferentes de las mismas cosas singulares, nos forjamos unas ideas generales que, de hecho, *nos* son particulares. Así, algunos dicen que el hombre es un bípedo implume, otros le caracterizan por su posición erguida, otros dicen que es un animal racional, etc. «Y así, para los demás objetos. Cada cual formará, según la disposición de su cuerpo (*pro dispositione sui corporis*), imágenes generales de las cosas.» Y Spinoza continúa: «No es de extrañar que hayan surgido tantas controversias entre los filósofos que han querido explicar las cosas naturales por medio de las solas imágenes de estas»⁵⁸.

La controversia misma, pues, debe ser objeto no de deploración (la cual sería aún una manera «filosófica», en el sentido peyorativo del término, de criticar la filosofía), sino de explicación. Quien se contenta con lamentar la división en sectas —y este es un *topos* de todas las sectas, incluida la irenista⁵⁹— reproduce en relación a los filósofos la actitud que los «filósofos» adoptan en relación a los vicios humanos; así pues, quien lo hace solo se da ilusoriamente el medio de abandonar la «filosofía», pues no percibe la razón que vuelve a engendrar perpetuamente el *efecto filosófico*, es decir, el efecto de división.

Pero el efecto de división mismo, ¿depende pura y simplemente de una eficacia de lo ilusorio? Hay que volver por un instante sobre

⁵⁸ *Ética*, loc. cit. (G., II, p. 121).

⁵⁹ L. Meyer desarrolla este tema al principio de su *Philosophia S. Scripturae interpretes*; se encuentra también, bajo una forma u otra, en muchos panfletos arminianos o heterodoxos.

la frase acerca de las controversias citada más arriba. Puede tener dos significaciones según el sentido que se conceda a la relativa: o bien enuncia que todos los filósofos son gentes que explican las *res naturales* mediante imágenes, o bien efectúa una nueva demarcación entre las filas de los filósofos, y entonces se debe comprender que los «filósofos» que explican las *res naturales* mediante imágenes... ven cómo surgen entre ellos otras tantas controversias. Así pues, leemos aquí la posibilidad de una filosofía (o de una actividad de filósofos) que no es un simple fruto ilusorio de la imaginación. Pero hay que ver a qué precio: redoblando la función demarcativa de la filosofía. Esta se caracteriza no solo por la controversia (vana) entre las «filosofías» que sistematizan lo imaginario, sino también por la línea fronteriza que separa los efectos de la imaginación de los efectos del entendimiento.

Ahora bien, Spinoza tiene la costumbre de trazar este género de demarcación, y es esto lo que nos incita a otorgar a la frase citada su segunda significación posible, a admitir, por tanto, que el efecto de división no es solamente un efecto extrailusorio. Recordemos, por ejemplo, la última Carta a Hugo Boxel: cuando finalmente este ha proclamado aceptar la autoridad de Platón y de Aristóteles, Spinoza responde brutalmente oponiendo dos suertes de grupos: por una parte, Platón y Aristóteles; por otra, Demócrito y Epicuro (y notemos que en estas Cartas la palabra «filósofo» solo aparece una vez: para designar a los amantes de las «tonterías»). Spinoza no lo hace para proclamarse seguidor en sentido estricto del epicureísmo —con el cual su doctrina propia presenta bastantes divergencias— ni para refutar detalladamente el platonismo o el aristotelismo. Lo hace para indicar el movimiento, el estilo, que separa a dos maneras de pensar. De un lado, la ilusión y la ficción; de otro, el concepto⁶⁰.

Encontramos el mismo movimiento demarcativo en diversos Escolios de la *Ética*, por ejemplo, en el segundo Escolio de la Proposición 8 de la primera Parte: «No dudo que sea difícil concebir la demostración de la Proposición 7 [la necesidad de la existencia de la sustancia] para todos los que juzgan confusamente de las cosas y no están acostumbrados a conocerlas por sus primeras cau-

⁶⁰ Cartas LV y LVI.

sas; y ello porque no distinguen entre las modificaciones de las sustancias y las sustancias mismas. De donde resulta que forjan ficciones...»⁶¹.

Así pues, si aún puede darse un uso positivo del término «filósofo», no es en referencia a la tranquila universalidad de la ciencia; puede darse, por el contrario, como instancia de división. El filósofo, en esta acepción, es quien sabe distinguir concepto y ficción, y quien por ello mismo se distingue de los (otros) «filósofos», necesariamente desgarrados por la división de sus ficciones —como lo están los hombres por la división de sus pasiones.

¿Acaso no debe tomarse así el asombro por los errores de Descartes con que se abre la Parte quinta de la *Ética*? El francés es calificado como *vir philosophus*, y se le concede el mérito de haber pergeñado el proyecto de rechazar las cualidades ocultas de los escolásticos —lo cual hace extraño que admira «una hipótesis más oculta que cualquier cualidad oculta»: la unión del alma y el cuerpo. Dicho de otra manera, ¿cómo es que lo confunde todo, si había emprendido el camino de la distinción?

Filosofar, por tanto, es dividir. Se ha de subrayar que tal vez no sea esto lo que en general se espera de un sistema considerado «panteísta». Pero, de hecho, aunque sea el pensador de la unidad de la sustancia, Spinoza no se ve a sí mismo como alguien que percibe la unidad ahí donde otros perciben distinciones. Son sus adversarios o sus epígonos quienes le ven así. En cuanto a él, dice exactamente lo contrario, y ya lo decía desde muy pronto: desde la Carta IV, en la que escribía a Oldenburg que «se supone que [un filósofo] no ignora la diferencia que existe entre una ficción y un concepto claro y distinto»⁶².

Esta concepción de la filosofía no supone ya un contenido determinado, sino que, lejos de ser el pasaje sin huella al dominio de la ciencia, consiste en hacer emerger la huella, en marcar la estela en la que el saber de las causas se desembaraza siempre de la ilusión que obstaculiza dicho saber. La filosofía, por tanto, no es ya el nombre general del sistema del saber. Tiende a convertirse en la actividad del filósofo, es decir, o bien (si permanece en lo imaginario) en

⁶¹ G., II, p. 49.

⁶² G., IV, p. 13.

una reproducción pasiva de la división, o bien (si se sitúa del lado del entendimiento) en una práctica activa de la demarcación.

Por ello, en la escritura de Spinoza no hay ya lugar para la serie de adjetivos que se leían en Hobbes y que representaban los momentos tradicionales de la enciclopedia. De hecho, Spinoza solo reivindica ya un adjetivo, y uno que hace referencia no ya a una parte de la filosofía, sino al carácter que la opone a la inadecuación de lo imaginario. Lo hace en uno de sus últimos textos⁶³, un año antes de morir: su filosofía no es ni primera, ni natural, ni moral; ella es, simplemente, verdadera.

⁶³ Carta LXXVI a Albert Burgh: «no pretendo haber encontrado la mejor filosofía, mas sé que conozco la verdadera» (G., IV, p. 320).

Tercera parte

Nociones

El léxico de la primera persona

Quisiera abordar aquí un problema que concierne a la vez a la comprensión del texto del *TTP* y a su traducción –las cuestiones sobre la segunda sirven a veces para revelar las dificultades de la primera. Nos preguntaremos si no se puede hacer retroceder un poco la frontera entre lo sistemático y lo textual.

1. LAS DOS DIMENSIONES DE LA TRADUCCIÓN

Partamos de una constatación empírica de orden editorial. Si observamos las traducciones de obras filosóficas publicadas durante los últimos años, constatamos que a menudo presentan, al final, un glosario en el que el traductor justifica sus elecciones de traducción. Se pueden hacer tres observaciones que nos servirán para marcar el terreno:

1. Esta práctica, que yo sepa, no aparece en las traducciones literarias (me refiero a la confección de glosarios, no a la de notas aisladas en las que se justifica la traducción de alguna palabra)¹.

¹ Tampoco me refiero a los léxicos que explican para el lector, al final de la obra, el sentido de las costumbres y las instituciones extranjeras que se suponen desconocidas; tales léxicos no conciernen a la traducción propiamente dicha.

2. En las obras filosóficas no se justifican así, evidentemente, todos los términos, sino solo los que portan lo que podríamos llamar una «carga teórica».

3. Estos glosarios se ocupan de lemas, no de las veces que aparece un término. El traductor no explica en ellos que en la página 454 ha traducido *sein* como «ser», sino que explica la regla que hace que en su libro *sein* sea traducido siempre por «ser»; por supuesto, un mismo término puede ser traducido por dos o tres palabras diferentes según los contextos, se puede anunciar que se hará una excepción en tal o cual contexto, pero esto no cambia en nada el hecho de los glosarios conciernen a lemas, es decir, a las reglas de la aparición de los términos.

¿Se puede dar cuenta de estos tres hechos? Creo que remiten a la distinción entre lo textual y lo teórico —esto es, menos a la distinción entre dos tipos de libro que a aquella que se da entre dos tipos de uso de la lengua.

Expliquémonos. Dentro del conjunto de los libros que forman parte de nuestra herencia cultural se puede distinguir, rápidamente, entre las obras de ficción —el *Orlando furioso* o *Moby Dick*— y las obras de tono teórico —el *TTP* o la *Crítica de la razón pura*—. No pretendo que la distinción sea siempre fácil², pero como de lo que voy a hablar aquí es del *TTP* no necesito establecerla completamente; me basta con que se me conceda que estos dos tipos de obras plantean problemas de traducción diferentes. Podríamos reducir esta diferencia diciendo que en las obras teóricas el traductor debe prestar atención a la manera como trata la terminología sistemática y el razonamiento en el que esta produce sus efectos de encadenamiento, y que en las obras «literarias» debe más bien prestar atención a los aspectos textuales.

Pero, así formulada, esta distinción no es satisfactoria. No creo que existan obras únicamente teóricas. Uno de los polos de esta distinción es, pues, un polo impuro. Un escrito teórico comprende siempre una terminología sistemática en la que encierra sus con-

² ¿Dónde situar a la Biblia o a Píndaro? Está claro que la noción de ficción es demasiado estrecha para indexar todo el campo de lo literario, y que, por otra parte, este campo no puede bastar para el análisis de los textos bíblicos. Pero nada de esto es decisivo aquí.

ceptos, y una estructura literaria cuya función (entre otras) es la de hacerlos legibles. En la medida, en efecto, en que no es una simple yuxtaposición de palabras de significación conceptual, es preciso al menos que escoja cómo presentárselas al lector, en qué orden, con qué metáforas, qué grado de insistencia, qué repeticiones, etc., y una gran parte de esto está regulada por la estructura interna de la escritura, exactamente igual que en una novela. Y, como sucede en una novela, está lejos de ser independiente de la lengua en la que nace.

Por ello, un escrito teórico es *a la vez*, por una parte, expresión o representación de una teoría, y, por otra, texto, en el sentido de que la expresión depende de la textura de los pasajes en que dicha expresión o representación aparece. Los dos lenguajes, sistemático y textual, se anudan, por tanto, en la totalidad que es la obra. La verdadera distinción no es la que se establece entre dos tipos de libros; es la que se establece, en el interior mismo del tipo «libros teóricos», entre lo teórico (lo sistemático) y lo textual.

¿Cuál es entonces la tarea del traductor? Quien traduce un libro teórico hace primero lo que hace todo traductor. Si se exceptúa la simple comprensión primera de lo que se lee en la lengua de partida, la cual consiste en evitar cometer contrasentidos groseros, el traductor *escoge*: escoge qué mantiene, qué transforma, qué abandona. Solo quienes nunca han traducido se escandalizarán por lo que acabo de escribir: traducir es también abandonar. El texto de partida, por breve que sea, está constituido por palabras, por relaciones de orden y de sentido entre las palabras, por relaciones entre ritmos y sonidos, por alusiones y exclusiones. Si el traductor lo mantiene todo, el producto de su trabajo es propiamente ilegible, o una composición que solo se hace legible al precio de un efecto de paráfrasis que hace que el texto original pierda su potencia. Entonces, ¿cómo escoge? En general, trata más de seguir lo que era la intención propia del autor que de seguir lo que dependía del automatismo lingüístico, y para hacerlo tiene en cuenta lo que se llama el genio de las dos lenguas. Por ejemplo, quien traduce una lengua germánica sabe que los verbos de posición o de movimiento, los sustantivos que designan el ruido o la luz, serán automáticamente más precisos que en francés o en español; sabe también que a menudo tendrá que difu-

minar esta mayor exactitud³; quien traduce latín o griego sabe que habrá muchas palabras auxiliares: deberá determinar cuáles conservar y cuáles reemplazar por simples signos de puntuación. Inversamente, quien traduce del hebreo bíblico sabe, al contrario, que encontrará largas secuencias con la misma conjunción de coordinación, y debe entonces preguntarse si tiene que conservar esta repetición que tan rara suena en francés o español⁴. Esto no significa simplemente que el traductor suprime los automatismos de la lengua de partida; suprime algunos y reemplaza los demás por los de la lengua de llegada, su propia lengua; incluso es en su descubrimiento donde se señala de la mejor manera posible la experiencia del traductor⁵, es decir, su manera de utilizar conscientemente su propia relación semiconsiente, casi automática, con su propia lengua⁶.

Lo que acabamos de decir vale para todo tipo de traducción. Pero en el caso de una traducción teórica hay una restricción suplementaria: la que se le impone al traductor por el hecho de la existencia en el texto que traduce de un léxico teórico coherente. Desde este momento, cuando traduce un pasaje preciso, debe tener en cuenta, ciertamente, para traducir *cada* palabra, el contexto inmediato en que esta palabra aparece —pero también, para traducir *ciertas* palabras, el contexto terminológico general de la obra—. Es decir, ciertas palabras son, más que otras, portadoras del impacto sistemático de la obra —y son estas las que constituyen el glosario que mencionábamos anteriormente—. Se puede discutir la lista de estos términos (y, de hecho, todos hacen que varíe, aunque dentro de ciertos límites), pero apenas se puede discutir que, en el caso de

³ Cf. A. MALBLANC, *Stylistique comparée du français et de l'allemand*, Paris, Didier, 1968.

⁴ También encontrará (Spinoza lo señala) sustantivos ahí donde otras lenguas utilizan adjetivos.

⁵ Sobre este punto ha hecho muy buenas observaciones Michel TOURNIER (quien tradujo sobre todo a Erich Maria Remarque) en *Le Vent Paraclet* (NRF, pp. 164 y ss., y 206 y ss.). Tournier habla de «la atmósfera y la atracción propia» de cada lengua.

⁶ A. Malblanc refiere así un cierto número de procedimientos mediante los que se mantiene lo esencial transformando lo que se juzga accesorio: la transposición, la modulación, la equivalencia..., *op. cit.*, pp. 27 y ss. Pero diversos traductores de un mismo texto pueden discrepar sobre lo que es esencial y lo que es accesorio.

Spinoza, «*Substantia*», «*Attributum*», «*Mens*» y algunos otros pertenecen a semejante glosario y escapan relativamente a su contexto. Para establecer las equivalencias que constituyen este glosario, el traductor ha de tener en cuenta también aquí el genio de su lengua –pero no de la misma manera como lo tiene en cuenta para los aspectos «textuales»⁷.

Se le concede, creo, una mayor libertad para ir contra el uso común –esto es, para influir sobre el uso común–. Y es a propósito de este dominio donde se puede hablar de una historicidad de las traducciones en tanto que tales; pueden hacer que nuevos términos penetren en la lengua, a menudo a medida que se difunde la doctrina que traducen. Por lo que hace a su dimensión literaria, las diferentes generaciones de traducciones de una misma obra remiten a una evolución que les es externa: la de la lengua de llegada a la que traen la obra. En cuanto a su dimensión terminológica y conceptual, ellas mismas constituyen una evolución; se podría afirmar que, por lo general, las primeras traducciones pliegan la conceptualidad de partida a la terminología recibida en la lengua de llegada, y, después, que las que les suceden constituyen poco a poco un léxico especializado que termina por rebasar el lenguaje filosófico común⁸.

Si se recurre, en este aspecto, a las armonías de la lengua de llegada, se hace menos en función de un contexto que de la suma de los contextos: por ejemplo, si se decide traducir *mens* por «alma» o por «espíritu» –o por los dos–, se hace en función de las resonancias generales del término en la lengua francesa o española, y no, cada vez, por mantener el equilibrio de un contexto⁹.

Así pues, se ve dónde está la frontera, y creo que las distinciones que acaban de ser esbozadas dan cuenta, más o menos, de la

⁷ Por ello, ciertas equivalencias que iban de suyo en un texto literario, que incluso constituían bellos hallazgos, se vuelven repentinamente problemáticas.

⁸ Piénsese en el tiempo que ha llevado a los traductores latinos constituir términos tales como *essentia* o *ens* (sobre esta larga historia, cf. E. GILSON, «Notes sur le vocabulaire de l'Être», en *L'Être et l'Essence*, París, Vrin).

⁹ Los elementos más recientes sobre esta cuestión son el prefacio a la traducción de Bernard Pautrat de la *Ética* y la discusión organizada por el *Groupe de recherches spinozistes* en París a propósito de la nueva traducción italiana de Emilia Giancotti.

práctica de los traductores. Cabe imaginar que la determinación de esta frontera no es tan simple en su detalle. Quisiera mostrarlo con un ejemplo.

Cuando se trata de traducir el *TTP* (o el *TP*), los traductores constituyen rápidamente un léxico de términos jurídico-políticos: *civitas*, *jus*, *lex*, *respublica*, etc. Véanse, por ejemplo, las recientes traducciones de Atilano Domínguez. En cambio, el traductor presta menos atención teórica a los llamados «conmutadores» (*shifters*, en el lenguaje de Jakobson¹⁰): *yo*, *aquí*, *ahora*. No obstante, pueden poseer un valor en el sentido de que indican los niveles del razonamiento. Nunca es inútil escrutar el «yo» de los filósofos, pero es particularmente interesante en el caso de Spinoza, al que algunos consideran, equivocadamente, como un filósofo «impasible», por no decir «imposible».

¿Qué sucede con esta terminología del «yo» en el *TTP*? Nos lo preguntaremos primero a propósito de su Prefacio, después consideraremos un capítulo que trata de la Escritura (el primero) y un capítulo político (el último). Compararemos de paso lo que encontramos en las traducciones francesas más importantes: las de Saisset y Appuhn. Distinguiremos cada vez entre el uso de la primera persona del singular y del plural; deberemos tener en cuenta también las dos maneras como el latín expresa la persona del verbo: puede indicarla, sin pronombre, por el simple uso de la desinencia; también puede, como las lenguas modernas, acompañar al verbo con un pronombre personal: en ciertos casos este pronombre es obligatorio (sujeto de infinitivo); por lo demás, puede tomar la tonalidad de una insistencia. Pero, por otra parte, hay verdaderas formas de insistencia.

1. EL PREFACIO DEL *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*

Fokke Akkerman ha mostrado recientemente el carácter retórico del Prefacio indicando que su estructura retoma las cinco partes clásicas de la *oratio* antigua¹¹. No entraremos en el detalle; bastará con que recordemos la estructura del Prefacio:

¹⁰ «Shifters, verbal categories and the Russian verb», en *Essais de linguistique générale*, París, Minuit, 1963.

¹¹ «Le caractère rhétorique du *Traité théologico-politique*», en *Spinoza entre Lumières et Romantisme*, *Cahiers de Fontenay*, 36-38, París, 1985, pp. 381 y ss.

1. *Exordium*: parte teórica sobre la superstición¹².
2. *Propositio*: donde se deduce el tema del libro, la libertad de filosofar¹³.
3. *Narratio*: lo que ha llevado al autor a escribir el libro¹⁴.
4. *Divisio*: resumen de los capítulos del libro¹⁵.
5. *Peroratio*: el autor entra en contacto directo con su público¹⁶.

Tomemos la primera parte. En ella encontramos tres elementos:

- a) la equivalencia de los dominios del temor y la superstición; los hombres se entregan a los oráculos y la oración cuando la fortuna les es desfavorable, o sea, cuando tienen miedo;
- b) la variabilidad de la superstición: vinculada a los sentimientos humanos, es tan cambiante como ellos;
- c) la asociación entre la superstición y los sentimientos e instituciones «negativos»: odio, engaño, tiranía¹⁷.

Ahora bien, en el momento en que aparece el *TTP* todo esto (y sobre todo el primer elemento) es bien conocido. Si Spinoza pretendiese haber descubierto estas tesis, podría decirse que plagia descaradamente a todos aquellos de quienes los eruditos nos enseñan que ya lo han dicho antes que él: Hobbes¹⁸, la corriente libertina, si nos remontamos en el tiempo, toda una parte de la tradición antigua¹⁹, sobre todo Quinto Curcio... Junto a las tres explicaciones «positivas» de la religión (el evemerismo, la alegoría psíquico-as-tral, la alegoría moral)²⁰, siempre ha habido dos explicaciones negativas: la de la impostura política²¹ y la del temor —las cuales, por lo demás, son compatibles entre sí.

¹² G., III, pp. 5-7, l. 5.

¹³ G., III, p. 7, l. 6-p. 7, l. 35.

¹⁴ G., III, p. 8, l. 1-p. 9, l. 15.

¹⁵ G., III, p. 9, l. 16-p. 12, l. 2.

¹⁶ G., III, p. 12, l. 2-p. 12, l. 27.

¹⁷ El primer elemento es expuesto en el primer párrafo; los otros dos son anunciados conjuntamente al comienzo del segundo párrafo y luego son tratados sucesivamente.

¹⁸ *Leviathan*, cap. 12.

¹⁹ Estacio, *Tébaida*, III, 661 (la alusión se encuentra en Hobbes, *loc. cit.*).

²⁰ Véase J. SEZNEC, *La Survivance des Dieux antiques*, París, Flammarion, 1980.

²¹ Desde Critias. Cf. el fragmento de su drama *Sísifo*.

Pero, precisamente, Spinoza no dice en ningún momento que esta explicación sea exclusivamente suya. Incluso dice exactamente lo contrario, y sin entrar en detalles: no cita a Hobbes; y, si cita a Quinto Curcio, ni siquiera lo hace, sin embargo, para asignarle la invención de esta tesis —lo hace, simplemente, para buscar en él un ejemplo (un ejemplo entre otros posibles: finalmente, la única cosa que Spinoza pretende hacer de original es escoger casi arbitrariamente un ejemplo)—. Así las cosas, ¿quién, según Spinoza, ha sabido antes que él que el temor genera la superstición? De ninguna manera niega que alguien lo haya sabido; dice que *todo el mundo lo sabe* («nemo ignorare»). ¿Todo el mundo, incluso los supersticiosos? Evidentemente. Incluso los enemigos de Hobbes y de los libertinos, aunque por un momento puedan escapar de los meandros del miedo y de lo que le está ligado, deben saberlo también. El origen de la superstición en el temor es un secreto de Polichinela. Pero este conocimiento universal parece negarse a sí mismo, pues si todo el mundo dispone de este saber, ¿cómo es que hay gentes que sucumben todavía a él? Si el secreto está en la plaza pública, ¿cómo es que sigue siendo secreto —y un secreto eficaz?

Aquí se perfila lo que es propio de Spinoza. Su aportación personal está en esto: por una parte, vincula la necesidad del miedo a la necesidad de la condición humana; nuestra relación con el mundo —la «fortuna»— se constituye de tal manera que pasamos por alternancias de prosperidad y adversidad. Pero tampoco esto es totalmente original mientras permanezcamos en el nivel de la constatación (y no es necesario dominar la física de la segunda Parte de la *Ética* y el juego de las pasiones de la cuarta para hacer esta sencilla constatación). Simplemente, Spinoza la formula en unos términos²² que esbozan la posibilidad de una explicación spinozista (que no es formulada aquí). Por otra parte, indica que este saber universal no es eficaz: todo el mundo lo posee, pero todo el mundo se ignora a sí mismo²³. Cada cual es sabio tan solo cuando se trata de los demás. Por ello, el secreto que está en la plaza pública sigue siendo, no obstante, secreto. Por ello incluso

²² Al comienzo del § 2 traduce la observación de experiencia que precede en términos de naturaleza —por tanto, de necesidad—, pero no desarrolla el tema.

²³ «Atque haec neminem ignorare existimo, quam plerosque se ipsos ignorare credam» (G., III, p. 5, ls. 9-11).

será necesario construir un aparato de Estado que defienda a cada cual de la superstición del prójimo, incluso de las consecuencias de la suya propia, y construir una teoría de la Revelación y una teoría de los fundamentos del derecho que impidan a la superstición abatir o subyugar al Estado así edificado. Este es el objetivo del *TTP*. Este, por tanto, extrae su necesidad específica menos del origen de la superstición que de las consecuencias antropológicas y políticas de su desconocimiento.

Así, la aportación propia de Spinoza está como detrás de la teoría de la conjugación de la superstición y el miedo. Lejos de inventar esta teoría, la reconoce como ya sabida aunque desconocida, y se pregunta por sus modalidades de aplicación, es decir, por las condiciones de su desconocimiento. Tenemos, pues, una estructura en tres niveles:

- 1) lo que hacen los hombres —su comportamiento espontáneo—;
- 2) lo que saben quienes les ven actuar —es decir, todos aquellos que han vivido entre los hombres, esto es, precisamente, los hombres mismos—;
- 3) Spinoza, que interviene no para asignar el origen de la superstición, sino para señalar su opacidad ahí donde la superstición es conocida y extraer las consecuencias de ello.

Consideremos ahora el papel que desempeña el *yo* en este *exordium*.

Para designar el primer nivel, Spinoza dice «*homines*», y utiliza las formas verbales en tercera persona del plural. Designa, pues, un objeto: el constituido por un comportamiento observable.

Para designar el segundo nivel no dice *yo*; dice *nosotros*: «En tales condiciones (nivel 1) vemos (nivel 2) que los más entregados a todo género de superstición...»²⁴. Lo que indica aquí no es en primer lugar un objeto, sino un observador general que no es únicamente él, Spinoza, sino él y el resto de los hombres en tanto que poseen la misma experiencia. Este observador general, a su vez, puede ser observado, en todo o en parte; de ahí los pronombres de tercera persona: *nemo*, *plerosque se ipsos*.

²⁴ «Cum igitur haec ita sese habeant, tum praecipue videmus, eos omni superstitionis generi addictissimos esse...» (G., III, p. 5, ls. 25-26).

A decir verdad, en este nivel del razonamiento Spinoza dice una vez *yo*, y lo dice a justo título: cuando toma la iniciativa para ilustrar la tesis generalmente compartida y elegir tal ejemplo más bien que tal otro. Todos lo sabemos, y *yo* lo ilustro así. Este *yo* indica lo arbitrario de la elección, subrayado, por lo demás, en el texto²⁵.

Finalmente, dice *yo*, en sentido estricto, en el nivel 3, cuando enuncia, por dos veces, la teoría del conocimiento del desconocimiento, esto es, cuando toma como objeto el saber y las inconsecuencias de los hombres-observadores del nivel 2. Aquí no comparte ya un saber común a todos los hombres; enuncia una tesis sobre este saber y sobre sus condiciones que le es propia y pone todo lo demás en perspectiva. De ahí que escriba: «Estimo que esto no lo ignora nadie, aunque creo que la mayor parte se ignora a sí misma»; «pero estimo que esto es muy conocido de todos, y no insistiré más».

Su empleo del «conmutador», así pues, concuerda perfectamente con su teoría. La pone en práctica y al mismo tiempo permite al lector comprender el escalonamiento. Los indicadores *los hombres / nosotros / yo* dan cuenta de la estructura del razonamiento con tanta exactitud como los indicadores de la sucesión lógica (en primer lugar, después, finalmente) o, en otros lugares, de la causalidad.

¿Qué queda de todo esto en las traducciones? Visiblemente, Appuhn no ha identificado este efecto de escalonamiento, y se ha permitido modificar los pronombres personales del texto. El resultado de esto es que no se puede reconstituir el movimiento del razonamiento con su traducción en la mano: comienza el segundo párrafo traduciendo *hac* por «la causa que acabo de asignar» —rebaja, pues, el tercer nivel al segundo—. Sin darse cuenta, cuando introduce un *yo* suplementario hace que Spinoza diga que es él quien inventa la teoría de la conjugación de la superstición y el miedo. Antes que Appuhn, Saisset había ido mucho más lejos en la personalización del texto, simultáneamente en primera y segunda persona. En su traducción, el exordio se convierte casi en un diálogo²⁶,

²⁵ «Et ad hunc modum per plurima adferri possent exempla» (G., III, p. 6, ls. 10-11).

²⁶ «Observadle [al hombre] en otras ocasiones, le veréis lleno de confianza en el porvenir.»

uno de cuyos resultados es el de atribuir al autor lo que en el texto no procede especialmente de él²⁷, y el de hacer desaparecer la relación entre los niveles segundo y tercero²⁸.

Pasemos al segundo tiempo del Prefacio –el que Akkerman identifica como *propositio*–. Lo forma la imbricación de dos movimientos. La primera parte había concluido con la vinculación de superstición y tiranía. En la *propositio*, Spinoza describe la República libre y sus mecanismos por oposición a la tiranía: se opone a la servidumbre antigua, o moderna, etc. Tampoco aquí pretende ser original; pero un segundo movimiento se superpone a esta descripción: no se trata ya solamente de decir qué es una República, sino que *nosotros* vivimos en república. Breve, pero decisivo, este llamamiento del *nosotros* es otra cosa que el *nosotros* descriptivo del primer momento: todavía se trata de algo compartido, pero que no concierne a todos los hombres; se restringe esta vez al autor y a sus lectores holandeses, tomados no como miembros de un área geográfica, sino convocados en su libertad. Esta interrelación no impide la descripción fría de los mecanismos de la República, como tampoco los de la tiranía; una vez más, como en la primera parte, la primera persona (que aquí es colectiva) interviene como por detrás de una descripción objetiva.

Una vez más, las traducciones embrollan la estructura del texto: introduciendo otros dos *nosotros*, Appuhn mezcla los niveles de la descripción. En cuanto a Saisset, al contrario, hace que desaparezca el *nosotros* y traduce: «habiéndome tocado con otros esta rara felicidad de vivir en una república...»²⁹; se tiene, pues, la impresión de que Spinoza escribe el *TTP* para defender su libertad personal. Tanto en un caso como en el otro, la mirada propia del *TTP* –a saber, la articulación de la descripción de lo que es con la toma de partido del autor– es desenfocada o deformada.

²⁷ «Y si las pruebas que he dado no resultan satisfactorias...»; y como en Appuhn: «De la explicación que acabo de ofrecer de la causa de la superstición...»

²⁸ El «videmus» de la l. 26 es traducido así: «se ve por ello» –lo cual, emparejado con el *yo* que se supone se apropia de la experiencia colectiva, convierte a los demás hombres en simples lectores instruidos por el descubrimiento efectuado por quien escribe–. Al final del primer párrafo «existimo» no es traducido.

²⁹ *Oeuvres de Spinoza*, traduites par E. Saisset, París, 1861, t. II, p. 7.

La tercera y la cuarta parte son el dominio del *yo*, pero en modos muy diferentes: en primer lugar, el *yo* personal, el de la motivación; luego, el que continúa y es más frío, *yo* más impersonal del escritor (*yo* he comenzado por..., *yo* paso a continuación a..., *yo* concluyo...), que encontraremos en lo que sigue. Se observará, de paso, que el *yo* de la tercera parte puede hacerse irónico y negativo: a propósito de los intérpretes de la Biblia, escribe Spinoza: «confieso que su admiración por los misterios de la Escritura carece de límites, pero no veo que hayan expuesto alguna vez ninguna doctrina aparte de las especulaciones aristotélicas y platónicas»³⁰. Está claro que esta confesión (*fateor*) y esta ignorancia (*nihil videor*) significan un rechazo. Para nada es una concesión, y esta forma de escritura, incluso más marcada en ocasiones, aparece más veces en Spinoza. Otra observación: cuando se trata de la enseñanza de los profetas, ¿a quién se dirige? *Ad nos*³¹.

Finalmente, la última parte del Prefacio, como ha señalado Akkerman, pone al autor en relación directa con su público. Enuncia un *yo* directamente correlativo a un *tú*. Es como si el *nosotros* que hasta aquí marcaba la comunidad del autor y el lector (sobre la base de que comparten la experiencia, la libertad, la interrogación sobre la vida verdadera) se dividiese repentinamente —pero esta división no es una oposición: quien habla sabe que comparte un terreno con quien le lee, incluso se asegura de ello eligiendo de antemano a su lector e indicando quién no desea que le lea—. Y el mismo *yo*, en una declaración que será repetida al final del primer capítulo, somete sus opiniones al soberano, para no perjudicar a la patria. Se observará que la patria no es *nosotros* —no es llamamiento, sino determinación objetiva—; y que el *yo* que somete su juicio, por primera y única vez en todo el Prefacio, se llama a sí mismo *ego*. Ni Saisset ni Appuhn lo señalan de modo distinto que en las veinte o treinta apariciones precedentes de la primera persona del singular que limitaban su identidad a la desinencia del verbo.

³⁰ «Fateor, eos [...]; attamen [...] nihil docuisse video» (G., III, p. 9, ls. 2-4).

³¹ De hecho, lo hace para eliminar las opiniones tuyas que no conciernen al uso de la vida ni a la verdadera virtud (Cf. G., III, p. 9, l. 32).

2. LOS CAPÍTULOS I Y XX

Vayamos más rápido. Me contentaré ahora con hacer el repertorio de los diferentes tipos de intervención de la primera persona.

En el capítulo I, consagrado a la profecía, se emplean dos tipos de *nosotros*: un *nosotros* objetivo: nosotros estamos hechos de tal manera que...³²; y, más generalizadamente, un *nosotros* narrativo, paralelo al *yo* narrativo (*agam, agemus*: yo trataré..., nosotros trataremos tal asunto...)³³. Se trata de la primera persona del escritor, la que ya hemos encontrado en la cuarta parte del Prefacio. Parece que en tal función el *yo* y el *nosotros* son intercambiables.

Segundo uso: aquel que podría llamarse *apotropeico*: Spinoza se desvía de una interpretación o de una posición sin refutarla³⁴; pero esta confesión, esta ignorancia declarada (confieso que ignoro), sirve más para condenar al adversario que para excusarse por una ignorancia. Se corresponde con lo que hemos identificado en el Prefacio a propósito de *factor / nihil docuisse video*. Es a semejante uso a lo que se vincula la fórmula: «hoy, que yo sepa, no tenemos profetas»³⁵. Con ella se sobreentiende esto: no conozco a ninguno, pero sé que quienes pretenden conocerlos serán incapaces de probar que lo son.

Tercer uso: una función reasertiva que indica claramente, positivamente, que el otro se equivoca y que su hipótesis es insostenible³⁶. Tal uso puede combinarse con una confesión de ignorancia real, pero de ignorancia asumida como insignificante —por oposición a un supuesto saber significativo de error³⁷—. Se sabe, en efecto,

³² «Nam ea, quae lumine naturali cognoscimus...», G., III, p. 15, ls. 19-20; «Deique decreta eam nobis quasi dictant» (G., III, p. 15, l. 28).

³³ «De Prophetis in sequente Capite, hic de Prophetia agemus» (G., III, p. 15, l. 17); «meum institutum» (G., III, p. 16, l. 19); «Ad alias causas [...] pergo, ut de iis prolixius agam,» (ls. 21-25); «ut mox ostendam» (G., III, p. 17, l. 23).

³⁴ «Verum monere hic necesse est, me de iis, quae quaedam Ecclesiae de Christo statuunt, prorsus non loqui, neque ea negare; nam libenter fateor me ea non capere» (G., III, p. 21, ls. 13-15).

³⁵ «Et quia hodie nullos, quod sciam, habemus prophetas...» (G., III, p. 16, ls. 29-30).

³⁶ «Quo mihi quidem nihil magis ridiculum videtur» (G., III, p. 19, ls. 32-33).

³⁷ Mediante qué leyes de la naturaleza se produce la profecía, «fateor me ignorare. Potuisse quidem, ut alii, dicere per Dei potentiam factum fuisse, attamen garrere viderer» (G., III, p. 28, ls. 8-10).

que uno de los caracteres del *TTP* es el de integrar en el saber un cierto tipo de ignorancia limitada, pero sin ver en ella imperfección alguna³⁸.

Estos tres usos están marcados aquí por la simple desinencia de la primera persona. Hemos indicado sus similitudes con el Prefacio, pero cada uno de los tres tiene también, más o menos, sus equivalentes en la *Ética* o en otros textos...³⁹ Solo falta la función propiamente asertiva, que aparece generalizada en la *Ética*: yo defino, yo llamo, etc. Pero la encontraremos, en el *TTP*, en el capítulo III.

Hay un cuarto uso del *yo* que considero interesante: un uso dubitativo, hipotético. Spinoza duda entre varias hipótesis; pronuncia entonces un *yo* que no es sinónimo de un *nosotros*, sino que designa un punto de vista posible admitiendo que hay otros; este puede ser, por lo demás, un punto de vista que él haya abandonado. Este *yo* está a menudo en correlación con *attamen*. Es el *yo* de la búsqueda de la verdad...⁴⁰ En una de estas hipótesis —en aquella, justamente, que arroja al pasado— llega incluso a utilizar el pronombre tónico: *ego*⁴¹. Es la única vez que lo hace en este capítulo. Se ve, en definitiva, que Spinoza lo utiliza raramente —si se acepta no confundir el nominativo y los otros casos—; en efecto, la construcción de la frase puede hacer que las formas *me* o *mihi* sean obligatorias; por el contrario, *ego* no lo es jamás; cada vez que nos topamos con él, podemos preguntarnos legítimamente por la razón de su presencia (y, por supuesto, esta razón puede ser estilística, o

³⁸ Cf. P.-F. MOREAU, «La méthode d'interprétation de l'Écriture Sainte: déterminations et limites», en R. BOUVERESSE (ed.), *Spinoza, science et religion*, París, Vrin-IIIEE, 1988, pp. 109-114.

³⁹ Hay un buen ejemplo del uso apotropeico en *Cogitata*, II, 8: ignoramos el sentido del término *personalitas* —aunque podemos creer con constancia que Dios lo revelará en la visión beatífica...—. La Carta a L. Meyer sobre la edición de los *Principia* (Carta XIIa, del 26 de julio de 1663) precisa lo que se ha de pensar sobre esta ignorancia.

⁴⁰ «Vocem, quâ Deus Shamuelem vocavit, veram suspicarer fuisse [...]. Attamen...» (G., III, p. 17, ls. 24 y 30).

⁴¹ Algunos judíos piensan que las palabras del Decálogo han sido percibidas *pura mente*; «Quod ego etiam aliquando suspicatus sum [...]. Attamen nisi Scripturae vim inferre velimus, omnino concedendum est, Israelitas veram vocem audivisse» (G., III, p. 18, ls. 9-10 y 13-14).

retórica. Aquí aparece para señalar una hipótesis que ha sido aceptada por Spinoza y de la que dice ahora que ha sido rechazada: el pronombre marca una etapa en la historia de la teoría. Saisset lo ha borrado de su traducción⁴²; Appuhn, al contrario, lo ha conservado⁴³; yo creo que es Appuhn quien tiene razón⁴⁴.

Se puede señalar aún una disimetría en este capítulo. Se divide en dos partes: en la primera se analiza el contenido de la Escritura para determinar por qué medios se han comunicado los profetas con Dios; en la segunda, se analizan extractos de ciertos textos para definir filológicamente el sentido de los términos «espíritu» y «Dios», y después el de la expresión «espíritu de Dios». Ahora bien, casi todas las apariciones del *yo* y del *nosotros* se dan (y abundantemente) en la primera página y en la página en la que se establece la conclusión general del capítulo; la primera persona, en cambio, se ve prácticamente excluida de la segunda parte, en la cual, al margen de dos o tres excepciones, se prefiere la pasiva y el impersonal. Quienes gustan de considerar que Spinoza ha insertado aquí su supuesta *Apología* —escrita cuando fue excluido de la sinagoga—, encontrarán en lo que acabamos de decir una prueba de que estamos ante un texto en el que se ha insertado otro anterior...

Finalmente, en el capítulo XX, más sobrio a la hora de emplear verbos en primera persona, encontramos la misma alternancia de fórmulas del escritor («hemos demostrado...», «podemos concluir...», etc.) y usos más discretos. Estos últimos sirven, o bien para indicar (como en el Prefacio) que lo que acaba de ser dicho es conocido por todos⁴⁵, o bien para matizar las conclusiones demasiado abruptas que podrían sacarse de los capítulos anteriores: es muy llamativo que la distancia en relación a una concepción hobbesiana

⁴² «He creído durante algún tiempo, con ellos...». Se puede considerar, sin embargo, que *con ellos* traduce algo más que el *etiam* de la frase, y que indica la distancia tomada.

⁴³ «Yo mismo he estado tentado de juzgar así...»

⁴⁴ Otro de los intereses de este *ego* está en que sobreviene en el texto justo antes de la página en la que Spinoza discute la «dificultad» ligada a la enunciación del *ego* divino. Esto pertenecería a otro análisis, pero merece la pena observar que Spinoza ha reflexionado explícitamente sobre las cuestiones que suscita el discurso *in prima persona*.

⁴⁵ «Cujus rei causam omnibus patere existimo» (G., III, p. 239, l. 32).

del Estado sea tomada a golpes de *concedo*, de *inquam* y de *fateor* que, cada vez, trazan el límite entre el derecho absoluto y su aplicación real, es decir, abren la identidad de derecho y potencia a una perspectiva que sobrepasa ampliamente el *jus circa sacra* y que tan solo puede ser esbozada en los capítulos sobre el derecho natural. El despliegue completo de la doctrina se efectúa, pues, en un registro retórico, a la vez que por demostración, y la gestión de este registro le es confiada a una estrategia de la primera persona⁴⁶.

La demostración en sí misma, por lo demás, no deja de tener consecuencias sobre el estatuto teórico e incluso político de la primera persona: dado que el derecho a expresar las opiniones sobre las leyes puede entrar en conflicto con la soberanía del Estado, ¿cómo hacer para preservar esta soberanía (garantía última de la seguridad y de la libertad de todos) sin prohibir la expresión de las opiniones? Basta con que el ciudadano exprese lo que le parece conforme a la razón y a la vez someta su opinión al juicio del soberano. Sin embargo, en el *TTP* se expresa claramente una opinión racional sobre las leyes; por tanto, en él se va a aplicar su propia doctrina, y en el último párrafo del libro se somete todo el contenido de este al Soberano. Si, a su juicio, lo que he dicho es contrario a las leyes o a la salvación común, *id ego indictum volo*⁴⁷.

El final del capítulo, así, retoma palabra por palabra el final del Prefacio (Spinoza lo había anunciado) con la misma alusión a Terencio: yo soy hombre, y sé que puedo equivocarme. Pero con una diferencia considerable: esta fórmula, antes del texto en cuestión, poseía un valor de expectativa: aún no he dicho nada... puedo equivocarme; ahora posee otro valor: he dicho lo que pienso, he tomado posición, y todavía puedo admitir que es posible que esté equivocado, y, sobre todo, he demostrado que tenía derecho a decirlo a condición de admitir que puedo equivocarme. El *ego* (que es, nuevamente, el único que aparece en el capítulo) adquiere un aspecto totalmente diferente. Los traductores, también aquí, lo han

⁴⁶ A una estrategia de la primera persona del singular, pero también del plural: «sed nos de ipsarum [summarum potestatum] jure jam non disputamus, sed de eo, quod utile est» (G., III, p. 240, ls. 6-7).

⁴⁷ G., III, p. 247, l. 26.

descuidado. Tanto en un caso como en el otro, tal vez un «en cuanto a mí», por pesado que sea, no habría estado de más.

Estas observaciones no abordan más que una pequeña parte de un gran trabajo por hacer. Al menos pueden comenzar a establecer que los procedimientos de enunciación, incluso en un texto filosófico, merecen alguna atención por parte del lector, y, por parte del traductor, algún cuidado.

Sobre la justicia divina: Spinoza y los instrumentos de la revelación

Para que haya una justicia divina no solamente es preciso que un Dios exista; es necesario además que este haya dictado unas normas (sin lo cual su justicia solo sería arbitraria) y que dichas normas sean comprendidas por los hombres. Así pues, antes incluso de plantear la cuestión de las relaciones entre justicia divina y justicia de los hombres, han de plantearse las cuestiones de la revelación (¿cómo y cuándo ha hablado Dios?) y la de su interpretación (¿hemos comprendido lo que ha dicho?). Por lo esencial, Dios se puede dirigir a nosotros de dos maneras: o bien hablando en el corazón o en el espíritu de cada hombre, o bien revelándose de un modo particular en un momento preciso de la historia.

La primera versión —aquella en la que cada individuo lee dentro sí mismo la ley divina— posee algunas ventajas muy claras: es universal desde el principio; cada cual accede inmediatamente a ella; no depende de los avatares de una transmisión exterior y tal vez lejana; no excluye, consiguientemente, a pueblos enteros por el simple hecho de que no habrían sido tocados por la revelación histórica. Pero presenta también algunos inconvenientes: ¿cómo estar seguros de que es Dios quien habla en nosotros, cuando las propias pasiones se las ingenian para hacerse pasar por una exigencia superior?; ¿cómo convencer al prójimo de la validez de eso que habla en mí y que quizá difiere mucho de lo que él descubre en sí mismo?; ¿qué responder ante un entusiasmo que pretende escuchar una voz

que le ordena desobedecer las leyes del propio Estado? Una solución consiste en identificar la ley divina interior con otro texto, por ejemplo, con aquel que puede calcular la razón. En este caso, la ley divina es al mismo tiempo la ley natural; la primera gana la transparencia y la uniformidad de la última –pero semejante identificación corre el riesgo de aparecer, a fin de cuentas, como el discurso con que se acompaña un proceso histórico, el de la progresiva laicización de la ley natural: si Dios dice lo mismo que la razón, entonces la razón puede decir eso que dice sin que para nada se necesite a Dios—. Otra solución consiste en identificar las enseñanzas de la ley interna con las de la revelación histórica: aquellas serán legítimas en la medida en que repitan o se aproximen a estas –y entonces una no añade nada a la otra, pero permite comprender cómo los pueblos que no han tenido acceso a la revelación histórica han podido depender, no obstante, de la justicia divina. En este caso, el sentido y el valor de la primera versión de la revelación remiten necesariamente al sentido y al valor de la segunda.

Esta segunda versión –aquella en la que Dios se ha expresado en un momento preciso de la historia, o tal vez en varios– plantea otro tipo de problemas. Por una parte, aun en estos momentos particulares, es raro que Dios hable directamente (y, además, ¿en qué se reconocerá que es Dios quien habla?); utiliza más bien un intermediario humano, encargado de dar a conocer su voluntad a los demás hombres: el profeta. Por otra, dado que por definición la revelación histórica es limitada en el tiempo, ¿cómo podrá ser conocida por los hombres que vivan tras el tiempo de los profetas? Es preciso, pues, que las profecías sean transmitidas, y esta transmisión puede ser oral (pero entonces, ¿no corre el riesgo de estar sometida a variaciones?) o escrita. Cada una de estas etapas suscita algunas preguntas: ¿por qué signo se reconoce un profeta? Pues hay falsos profetas. El milagro aparece entonces como la garantía mediante la cual Dios autentifica el discurso de aquel que habla en su nombre. En cuanto a la Escritura santa, que contiene la redacción de la revelación histórica, ¿cómo comprenderla ahora que los profetas no están aquí para explicarla? Sin embargo, es necesario explicarla, pues algunos de sus pasajes son incomprensibles, otros mutuamente contradictorios y algunos rompen con la moral corriente. La dificultad será obviada diciendo que ciertos pasajes deben ser

leídos metafóricamente (pero, ¿qué criterio proponer para distinguir rigurosamente aquellos de los que cabe una lectura literal y aquellos de los que no?). Además, una vacilación suplementaria concierne no ya al estatuto del texto, sino a la duración de la validez de sus contenidos: entre todas estas leyes dictadas por Dios, ¿cuáles conciernen únicamente al lugar y al momento en que han sido dictadas y cuáles, por el contrario, deben ser consideradas como perpetuamente válidas? He aquí toda una serie de preguntas que inevitablemente quedan planteadas desde el momento en que se toma en consideración el problema de la revelación divina.

Estas preguntas no constituyen solamente los materiales generales de toda problemática religiosa concreta —ni, por tanto, el marco dentro del cual se han elaborado muchos de los *topoi* que recorren, por ejemplo, Filón, Agustín, Maimónides o Tomás de Aquino. Aparecen particularmente agudizadas en ciertas épocas históricas, y en especial en los siglos XVI y XVII (por lo demás, toda materiología debe ser leída históricamente). Si la unidad de creencia de la Edad media cristiana había podido dar lugar a una serie de respuestas relativamente estables a estos problemas acerca de los instrumentos de la revelación, dos acontecimientos van a cambiar profundamente el escenario de su envite en los albores de los tiempos modernos —y puede decirse que, en cierto modo, nosotros padecemos aún sus consecuencias lejanas.

El primero de estos acontecimientos es la constitución de la ciencia moderna, la cual se efectúa en dos grandes momentos. Primer momento: el nacimiento, en la época del humanismo, de una filología rigurosa que instituye unos criterios objetivos e imparciales para establecer los textos. La comparación de variantes, la corrección de faltas, la elección de lecturas, son otros tantos procesos que determinan una práctica científica independiente de sus objetos y de la que ninguno de estos objetos podrá ya escapar. En adelante, será difícil admitir que lo que vale para los textos profanos no vale para los textos sagrados. Tenemos, pues, a estos últimos convertidos en presa de la filología; a Moisés o a Salomón sometidos a la misma crítica textual que Virgilio o Cicerón. ¿Qué hacer cuando algunos de los pasajes sobre los que se apoyan los dogmas más aceptados se revelan como interpolaciones, cuando algunas supuestas

confirmaciones de las profecías son denunciadas como errores de traducción, cuando el Espíritu Santo parece haberse expresado de manera variable según los diferentes manuscritos?

Segundo momento: el nacimiento, entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII, de una física nueva que revoluciona sobre todo la cosmología. ¿En qué afecta a la lectura de la Biblia el hecho de que se prescindiera de Aristóteles y de Ptolomeo? Resulta que desde hace siglos la teología ha leído la Escritura santa vinculándola a la ciencia de los griegos, y que, arruinada esta, parece arrastrar consigo en su caída a la palabra sagrada de la que había rendido cuenta. Defender el heliocentrismo es volver ilegible el conocido pasaje en el que Josué detiene al sol. Rechazar el finalismo aristotélico equivale a poner en duda las concepciones cristianas que habían sido traducidas a ese lenguaje. Si el universo parece a partir de entonces regulado por unas leyes de la naturaleza que son invariables, ¿cómo pensar el milagro, flagrante excepción a tales leyes? La mayor parte de los fundadores de la nueva física no tienen la impresión de estar llevando a cabo semejante destrucción, pues lo más a menudo piensan que la tradición cristiana y su lectura tradicional pueden ser desligadas de su ciencia, la cual está cuestionando los enunciados de aquella. Pero la interpenetración ha sido tan duradera y estrecha que a la Iglesia y sus fieles les resulta difícil aceptar alegremente semejante desvinculación.

El otro acontecimiento fundamental es el cisma de la Reforma, o, más bien, de las Reformas. Católicos, luteranos, calvinistas, anabaptistas y antitrinitarios van a formar tantas reglas de creencia, tantos criterios de exégesis, como Iglesias o sectas. Lo que desde una perspectiva constituye un acto de piedad (la peregrinación, por ejemplo, o el culto a las reliquias), desde otra es denunciado como una huella impía de paganismo. ¿Cómo, en medio de tantas divisiones, podría el simple fiel reconocerse y descifrar la verdadera palabra de Dios lo cual es fundamental para su salvación y debería gobernar su conducta?

Estas dos rupturas fundamentales —la de la ciencia y la de la unidad religiosa— coinciden con otros acontecimientos determinantes: el nacimiento de Estados que reclaman una soberanía total sobre sus súbditos y que, por ello mismo, pueden entrar en conflicto con las Iglesias; la constitución de eso que ha sido llamado,

empleando un término vago, el «individualismo moderno», el cual, en primer lugar, se aplica a una renovación profunda de la concepción del derecho y se extiende también, por ejemplo, a las formas de la devoción. No es este el lugar para que nos preguntemos si la coincidencia histórica de estos acontecimientos es contingente o si algunos de ellos determinan a los demás o al menos transforman su significación. Basta con que consideremos los conflictos —y, en particular, los conflictos intelectuales— que acompañan a estas transformaciones.

Estos conflictos alcanzan una violencia particular en los Países Bajos, donde se multiplican las sectas, y donde, en el interior mismo de la Iglesia calvinista dominante, corrientes diversas se oponen a propósito de la predestinación y del libre albedrío, recurriendo cada una de ellas a la Biblia para fundar sus posiciones; donde las luchas políticas se apoyan también en posiciones religiosas; donde el desarrollo de las ciencias y de su lectura en términos de razón y de luz natural incita a unas audacias hermenéuticas prácticamente inauditas en esta época en el resto de Europa. Es en tal atmósfera donde Spinoza publica, en 1670, su *Tractatus theologico-politicus*, en el que defiende la «libertad de filosofar», entre otras cosas, contra aquellos que querrían restringirla en nombre de la piedad. Entre los diferentes argumentos que Spinoza emplea, los de los siete primeros capítulos están consagrados, precisamente, a los instrumentos de la revelación: los profetas, la profecía, los milagros, la ley divina, la interpretación de la Escritura.

Aquí nos limitaremos a lo que se dice en el *Tractatus* a propósito de la profecía. Esta aparece como el vector obligado de la revelación que todos consideran como norma de la piedad. Es importante, pues, fijar su estatuto y sus límites para saber qué impone y qué prohíbe la piedad. En toda esta demostración, es esencial entrar en el terreno del adversario: puesto que este pretende que la profecía es superior a la Razón, rechazará los argumentos puramente racionales. Así pues, los argumentos solo podrán ser extraídos de la revelación misma; Spinoza ofrece de esta manera una formulación pragmática de la regla de la *Scriptura sola*. Como ya no quedan profetas, el estudio habrá de ocuparse del material proporcionado por la Biblia, el cual aparece, en este punto del razonamiento, como la puesta por escrito de las profecías. Se ha de

señalar que lo que aquí se dice de los profetas constituye al mismo tiempo, implícitamente y a veces de manera explícita, una reflexión sobre el estatuto de su auditorio —pues el estudio de un discurso, si considera por qué dicho discurso es eficaz, no puede obviar el estudio de las condiciones de su recepción.

Quedan así planteadas tres preguntas: ¿qué es un profeta?, ¿cuáles son sus objetos propios, es decir, qué enseña legítimamente un profeta?, ¿qué objetos no son los suyos, esto es, sobre cuáles no tiene nada que enseñar aunque suceda que hable de ellos? Es preciso, por tanto, comenzar estableciendo lo que distingue a la profecía de otros discursos y cuáles son los caracteres que permiten al profeta proferirla. El profeta es aquel que no demuestra, sino que afirma; reivindica la verdad sin fundarla en una demostración, a diferencia de lo que sucede en el discurso racional. El discurso profético formula una exhortación que exige ser puesta en práctica. Es Dios quien habla a través del profeta, y la profecía extrae su autoridad del hecho de que es inspirada por Dios. Pero, ¿qué es la inspiración? ¿Cómo distinguirla del delirio, por ejemplo? Para Spinoza, el profeta es un hombre piadoso —es decir, un hombre aplicado a la justicia y a la caridad— cuya imaginación es particularmente vivaz. El análisis spinozista va a fundarse aquí, por tanto, en la distinción entre entendimiento e imaginación. Dicho análisis, así, supone una antropología según la cual existen dos tipos de hombre: el hombre de entendimiento (el que recurre a la luz natural, a la razón) y el hombre de imaginación, el cual se indigna ante situaciones de injusticia y llama a los hombres a una mayor justicia y caridad. Se podría decir que esta es una interpretación laica de la figura del profeta, pero en la que no hay hostilidad. Al profeta no le es atribuida locura ni impostura algunas, a diferencia de lo que se puede encontrar en la literatura clandestina o entre los filósofos franceses del siglo XVIII. Lo que aquí se dice es simplemente que lo que distingue al profeta no es la verdad científica (filosófica). Se ha de añadir que si el profeta es hombre de imaginación, no todos los hombres de imaginación son profetas; existen diversos grados o diversas categorías dentro de esta clase, la cual comprende de hecho a la mayoría de los hombres, e incluso, probablemente, a todos en momento u otro de su vida, pues nadie nace siendo ya un hombre de entendimiento, y quienes han lle-

gado a serlo tal vez no lo son permanentemente. Spinoza utiliza el término clásico de *revelación* para designar el fenómeno que, en el seno de los hombres de imaginación, define al profeta como profeta. Pero no indica en qué consiste el proceso concreto —evidentemente, para dar lugar así a múltiples interpretaciones, según el programa que establecerá a propósito del credo mínimo: desde el momento en que se llega a la misma conclusión, se debe poder llegar a ella o bien por las representaciones usuales (en este caso, un influjo emanado de un Dios creador, versión que ciertamente Spinoza no comparte), o bien ofreciendo una interpretación conforme a su filosofía—. Podemos suponer esta última: la visión de espectáculos que chocan violentamente contra su sentido de la justicia y de la caridad provoca en el profeta, mediante mecanismos mentales que nosotros no conocemos, una asociación de imágenes que él no domina, pues se le imponen como desde el exterior (se las imaginará, por tanto, como dictadas por algún otro, y su fuerza le hará pensar que ese otro tal vez puede ser Dios), y que representan el castigo de aquellos que cometen estos actos reprensibles, o, por contraste, la felicidad futura de las víctimas o de los hombres virtuosos. De esta manera se ve bien cómo los caracteres de ciertos hombres (la vivacidad de su imaginación, su apego a la piedad) preparan a estos, cuando se dan conjuntamente las condiciones que suscitan su reacción, para la profecía.

¿Quiénes componen el auditorio del profeta? Otros hombres como él, los cuales tienen el suficiente apego a la justicia y la caridad como para inflamarse cuando se les recuerda mediante imágenes fuertes que ambas están siendo atacadas. O, simplemente, hombres a los que el miedo del castigo o la esperanza de una vida mejor conducen a practicar la virtud si sus vínculos con su propio porvenir les son mostrados con la suficiente fuerza. Nada de esto se hace mediante demostración; es más bien la imitación espontánea de las imágenes vivaces suscitadas por el profeta lo que comunica su ardor a su auditorio. La imaginación profética provoca efectos inmediatos en la imaginación del prójimo.

¿De qué habla el profeta? Su discurso tiene un contenido práctico: recuerda las exigencias de la justicia y la caridad a los hombres. Estos son los únicos temas comunes a todos los profetas. El resto remite a las diferencias de sus temperamentos, de sus estilos, de sus

costumbres. Se puede deducir de ello cuáles son los objetos sobre los cuales los discursos de los profetas no poseen autoridad alguna. El profeta no trata de cuestiones especulativas (la esencia de Dios, o la del Estado); las respuestas que aporta son prácticas. Cuando parece abordar cuestiones de astronomía (cuando, por ejemplo, Josué dice que el sol se ha detenido en su curso), se pliega de hecho al lenguaje de los hombres de su tiempo, sencillamente porque comparte sus opiniones. Es preciso distinguir, por tanto, el momento en que el profeta habla de su objeto propio de aquel otro en el que no hace sino reflejar el estado de los conocimientos de su época. La inspiración del profeta solo atañe a puntos prácticos, no al conocimiento teórico. Los profetas tienen razón desde un punto de vista ético, pero no son especialistas en política, ni tampoco en matemáticas. Así pues, lo único que podemos retener de la profecía es la exigencia de justicia y caridad; pero en ningún caso podemos sacar de ella conclusiones propiamente científicas (por ejemplo, decidir si el sol gira o no alrededor de la tierra, aunque Josué ha creído poder detenerlo) o políticas (por ejemplo, decidir qué tipo de Estado es el mejor).

Una última observación: hasta aquí, he identificado «piadoso» y «apegado a la justicia y a la caridad», lo cual es conforme con la filosofía de Spinoza. Queda, no obstante, que nos preguntemos cómo se representan semejante piedad los profetas (y, bajo su influencia, su auditorio). En un Estado bien organizado —como lo está, con algunas reservas, la teocracia hebrea—, las exigencias de la justicia y la caridad son puestas en práctica por la ley del Estado, la cual, por lo demás, es igualmente la ley religiosa. En efecto, esta ley asegura una relativa igualdad entre los ciudadanos (lo cual impide que los poderosos desprecien a los que no lo son, y que estos últimos envidien a aquellos: dos causas potentes de la destrucción interna del Estado), permite a quienes han sido arruinados recuperar sus bienes, mantiene la paz con los países vecinos. Defender la Ley es, así pues, defender estas exigencias; la forma de la piedad podrá pasar, por tanto, por una representación más concreta que el apego a los valores abstractos de la justicia y la caridad —la fidelidad a la Ley—. Consiguientemente, esta fidelidad puede aparecer no como una forma de fanatismo, sino como una forma *transformada* (representada por la imaginación) de aquellas virtudes. Empleando

un vocabulario que no es el de Spinoza, se podría decir que esta fidelidad de la Ley es una *forma fetichizada* de la práctica de la justicia y de la caridad: la enseñanza de la revelación puede pasar indiferentemente, en un primer tiempo, por una u otra. Llamar a la práctica de la justicia y la caridad, o indignarse cuando un poderoso o la multitud no la practican, es, en este estadio, lo mismo que recordar la necesidad de obedecer a la Ley. Pero cuando el Estado de los hebreos ha comenzado a descomponerse, y cuando de hecho llega a encontrar un equilibrio relativo con otra estructura (por ejemplo, cuando la paz interior queda más o menos garantizada por un rey, y no ya por el sistema inicial previsto por la ley de Moisés, el cual consistía en un juego de equilibrios entre los príncipes de las tribus y los sacerdotes), ¿puede el recuerdo de la Ley pasar todavía por el equivalente general de la virtud? Al contrario, corre el riesgo, en nombre de formas de equilibrio social caducas de hecho, de poner en peligro el equilibrio actual. En semejantes circunstancias, el fetichismo representado por la profecía, y el que suscita en la imaginación de su auditorio, puede ser tan perjudicial como salvador ha sido en otros periodos. De lo cual procede un ejemplo citado por Spinoza: la piedad, para un rey, consiste en encarcelar a un profeta, porque su predicación, en adelante, pondrá en peligro el orden social que el rey está encargado de defender.

¿Significa esto una condena de todo apego a la revelación histórica y a su ley? Más bien invita, por un lado, a que nos preguntemos por la transformación de las normas político-religiosas en normas éticas (fenómeno habitual en la historia de las religiones), transformación que les asegura una supervivencia más allá de las circunstancias bajo las cuales han sido constituidas. La Razón, por otra parte, podrá analizar en términos de causalidad y de leyes de la naturaleza la estructura del Estado descrito en la revelación y mostrar cómo y dentro de qué límites dicho Estado responde a las pasiones y a las necesidades fundamentales de esos individuos complejos que son los seres humanos. Su estudio será entonces una contribución al conocimiento universal de esas pasiones, de esas necesidades, y de los medios a través de los cuales moderar y satisfacer a unas y otras. Pero a partir de ese momento se pasará del llamamiento a la justicia divina, al análisis de los fundamentos científicos de la justicia de los hombres.

Los profetas

1. LAS FIGURAS DE LOS PROFETAS

Como es sabido, el *TTP* se abre con un doble análisis: de la profecía y de los profetas. La cuestión es legítima: si (como indica el subtítulo) uno de los problemas principales de la obra es el de confrontar la libertad de filosofar a las exigencias de la piedad, se hace preciso conocer estas últimas, y, para conocerlas, hemos de interesarnos por los instrumentos a través de los cuales Dios se ha manifestado a los hombres. Pero no se ha de creer que la cuestión se resuelve enteramente en estos dos primeros capítulos; será retomada, y parcialmente remodelada, en diferentes lugares del libro. Es importante, pues, que los situemos en el movimiento general del razonamiento.

La estructura del Tratado es conocida: la primera parte (capítulos I-XV), consagrada a las relaciones entre filosofía y teología, comprende tres movimientos sucesivos: en el primero se estudian los diferentes medios por los que Dios se comunica con los hombres —profecía, elección, ley divina, milagros (capítulos I-VI)—. Spinoza acepta aquí, bajo beneficio de inventario, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural —sin admitir, no obstante, que lo sobrenatural sea superior a lo natural (pero permitiendo que su lector, si lo desea, lo admita; lo que importa es que esta superioridad no desempeña ningún papel en el razonamiento)—. Tal distinción

implica que no se hará uso alguno del conocimiento natural como fuente de información para conocer el conocimiento profético, es decir, sobrenatural; solo la profecía —esto es, puesto que ya no hay profetas, solo la Escritura, en la que están consignadas las profecías del pasado— puede enseñarnos algo incontestable sobre la profecía. Así queda justificado empíricamente el principio de la *Scriptura sola*. La Escritura, por tanto, no es, en este estadio, objeto del razonamiento; solo es un vector de informaciones para tratar otros objetos. En semejante análisis, la historia no puede estar presente; se trata de analizar mecanismos que son intemporales, o, si se prefiere, estructuras.

El segundo momento, por el contrario, trae a la Escritura al primer plano: primero elaborando un método de lectura —legitimando, pues, lo que hasta aquí solo ha sido utilizado empíricamente (capítulo VII)—; después, aplicando este método al Antiguo Testamento (capítulos VIII-X), y, finalmente, al Nuevo (capítulo XI). Queda claro en este estadio en qué se distingue el principio spinozista de la *Scriptura sola* de su homónimo protestante: este último supone una homogeneidad bíblica generalizada ahí donde el principio de la analogía de la fe permite explicar los pasajes oscuros mediante los pasajes claros; el principio tal como lo establece Spinoza, por el contrario, hace estallar esta homogeneidad, puesto que solo puede funcionar sobre coherencias parciales, como por ejemplo la mentalidad de Moisés y sus contemporáneos, la de los hebreos del tiempo de los reyes, o la de los apóstoles. Es la reconstitución de estos conjuntos parciales lo que permite, por ejemplo, decidir en cada caso la elección entre sentido propio y sentido figurado a propósito de expresiones que hoy nos parecen insostenibles literalmente («Dios es un fuego»; «Dios es celoso»). Tal mirada implica aquí una primera introducción de lo histórico, pero de una historia aún abstracta en la medida en que es relativamente independiente de su conformación política.

El tercer momento (capítulos XII-XV) extrae las consecuencias de este estallido: si la Escritura es heterogénea, si articula textos, mentalidades, épocas tan diferentes, y si ha podido ser alterada, entonces, reconociendo estos hechos, ¿se destruye la palabra de Dios? Se ha de distinguir, así, entre palabra de Dios y Escritura, y mostrar que la primera, núcleo esencial de la segunda, es inalterable y

no puede entrar en contradicción con la filosofía (lo cual, por lo demás, equivale a enunciar, más claramente aún que en los capítulos anteriores, que la Escritura santa en su conjunto, al contrario, es alterable y puede entrar en contradicción con la filosofía, esto es, enunciar absurdos).

Finalmente, la segunda parte del Tratado anunciada en su subtítulo constituye un cuarto momento del razonamiento (capítulos XVI-XX): de lo que se trata ahora es de analizar las relaciones entre la libertad de filosofar y el Estado, recurriendo en primer lugar al proceso clásico del pacto social para explicar el origen de la soberanía, fundando en tal origen el carácter absoluto del Estado, y marcando a continuación los límites de semejante representación (la cual es más teórica que práctica, como se enuncia al comienzo del capítulo XVII) para enmarcarla en la verdad pasional del razonamiento jurídico. La doble conclusión de esta parte será la necesidad para el Estado, por una parte, de negar toda autonomía a las instancias que podrían reivindicar una fuente de legitimidad al margen de la suya propia, esto es, contra la suya propia, y, por otra, la de conceder a los ciudadanos, al contrario, una libertad de pensamiento y de palabra sin la cual caería duraderamente en la violencia, es decir, iría a su propia ruina. Encontramos aquí la mirada histórica, pero provista de una dimensión más que durante el segundo momento: la historia aparece como la determinación de las formas del Estado. El conjunto de los cuatro movimientos sucesivos ha construido, pues, un razonamiento complejo, pero, a través de sus desvíos, orientado hacia un objetivo único: demostrar que ni las Iglesias ni el Estado tienen motivos legítimos para impedir la libertad del ciudadano, lo cual implica, dado que su situación no es en modo alguno simétrica, que el Estado debe, en su propio interés, proteger al ciudadano ante las exigencias siempre renacientes de las Iglesias.

Volvamos a la profecía. Forma parte de la gama de conceptos y ejemplos que Spinoza recibe de la tradición bíblica (entendamos por esta a la vez la Biblia, sus comentarios y sus utilizaciones en el campo de las controversias, especialmente en el campo de las controversias políticas) a idéntico título que la constitución del Estado de los hebreos o que la figura de Salomón. Estos temas son reto-

mados en diferentes pasajes del *TTP*, y cada vez bajo una mirada diferente, que se corresponde con el momento preciso del razonamiento en que reaparecen. Se podría decir que la manera como Spinoza se los apropia consiste, en primer lugar, por supuesto, en redefinirlos con sus propios términos, pero más aún en dispersar su análisis en el recorrido conceptual que constituye el eje del libro. Así pues, se hace necesario releer los textos sobre los profetas en función de dicho recorrido.

El tratamiento de la profecía en los dos primeros capítulos está vinculado al análisis, de base escrituraria, de los instrumentos de la Revelación. ¿Cómo se efectúa dicho análisis? En primer lugar, estudiando lo que el texto bíblico dice (el relato de las revelaciones proféticas muestra que se hacen a través de palabras o figuras, reales o imaginarias, es decir, por medios que dependen de la imaginación); a continuación, estudiando cómo lo dice (qué significa la expresión *Espíritu de Dios*), fundando, por tanto, una suerte de arqueología del contenido seguida de una retórica del lenguaje escriturario. Hay que medir bien dónde se sitúa aquí la originalidad de Spinoza. Emplea de entrada un pequeño repertorio de citas, obligado para abordar este tema, que no inventa él y que se encuentra ya en Maimónides, Tomás de Aquino y Hobbes. Estas citas sirven para tratar un cierto número de cuestiones intermediarias perfectamente tradicionales: ¿qué diferencia hay entre Moisés y los demás profetas?, ¿en qué se reconoce un profeta?, ¿qué es un falso profeta? Igualmente, el análisis lingüístico de la expresión «espíritu de Dios» tiene su correspondencia en la tercera parte del *Leviatán*. Spinoza concluye que el profeta es un hombre de imaginación. Al decir esto, no contradice totalmente a la tradición (también Maimónides o Tomás de Aquino subrayan la superioridad de la imaginación del profeta –pero dentro de la problemática aristotélica que les es propia: la imaginación va de la mano del entendimiento–). Sin embargo, Spinoza interpreta este resultado a la luz de una nueva concepción de la imaginación en la que esta se opone al entendimiento y constituye, del lado del cuerpo, los signos y las imágenes, la esfera de todo lo que es lo otro del razonamiento. Ninguno de los argumentos que utiliza en este punto es del todo sorprendente para su lector: para este, sea spinozista en el sentido de la *Ética*, cartesiano u hobbesiano, tal oposición entre *intellectus* e *imaginatio*, y

las ilustraciones con que esta oposición es explicada, deben ser familiares; se trata de un bien común de la «nueva filosofía» de la Edad Moderna. La originalidad de Spinoza está en que hace trabajar a esta nueva filosofía sobre un material al que habitualmente no es aplicada: la tradición bíblica. La reforma del concepto de imaginación no puede dejar de producir efectos decisivos en el resultado. El cual es doble: consiste a la vez en una desvalorización del profeta por lo que hace al conocimiento intelectual, especulativo, y en una valorización del profeta en el plano de la justicia y la caridad, es decir, en la esfera de la ética:

– El profeta no es asimilable, ni por el método ni por el objeto, a un hombre de entendimiento. Incluso le es contrario: cuanto más agudo es el entendimiento que se posee, menos viva es la imaginación. Es preciso elegir entre ser Euclides y ser Ezequiel; o, más bien, no tenemos nada que elegir: nuestro temperamento, o la estructura de nuestra alma, nos determina a ser como uno u otro.

– Entre los rasgos que enraízan a la profecía en la imaginación figura la inconstancia de la imaginación. Es un *topos*, pero aquí se aplica al hombre imaginativo: no tiene constantemente accesos proféticos.

– Finalmente, lo que podría pasar por una crítica de la profecía encuentra su límite: la imaginación viva de los profetas está al servicio de su agudo sentido de la justicia y la caridad. Se observará que esta valorización ética es, y permanece, abstracta: no apunta a un tiempo ni a un lugar –lo cual se corresponde con el tipo de análisis de estos primeros capítulos–: se trata de interrogar al texto bíblico acerca de lo que dice a propósito de los caracteres de la profecía, al igual que acerca de lo que dice sobre los otros instrumentos de la Revelación, y no sobre sus condiciones históricas; las observaciones históricas, o prepolíticas, cuando las hay, solo se introducen en los paréntesis del razonamiento. La diversidad entre los profetas es una diversidad entre individuos, pero no entre épocas.

Una primera reforma del concepto de imaginación interviene en el capítulo XI a propósito del estatuto de los apóstoles. A veces fueron profetas (cuando predicaban) y a veces doctores (cuando escribían) –es decir, hombres a veces de imaginación y a veces de entendimiento–. He aquí, por tanto, la distinción establecida en los

capítulos I y II entre dos tipos de hombre transformada en distinción entre diversos momentos en la vida de un hombre. ¿Cómo es esto posible? A causa de la inconstancia de la imaginación, pues «los profetas no hablaban siempre siguiendo una revelación; esto, al contrario, era muy raro, como hemos mostrado al final del capítulo I». Vemos, pues, que la misma tesis desempeña dos papeles conceptuales diferentes. Pues aquí arruina, al menos en ciertos casos, la distinción entre hombres de imaginación y hombres de entendimiento: son los mismos hombres los que alternativamente son una y otra cosa. Si comparamos esta tesis con lo que se enseñará en la *Ética*, estamos más cerca de esto último: es claro que todo hombre vive a la vez los encuentros con el mundo exterior que generan la imaginación y que posee las nociones comunes que constituyen el núcleo del entendimiento. Pero es posible que determinados hombres permanezcan casi totalmente sometidos a la imaginación, mientras otros progresan tanto en la vía del conocimiento adecuado que están casi enteramente liberados de dicha imaginación. Ello no es óbice para que en los capítulos I y II del *TTP* se haya presentado la tesis de manera estática, pues la comprensión descriptiva del texto bíblico obliga a ello. Aquí, al contrario, la mirada histórica lanzada a las circunstancias obliga a introducir un punto de vista evolutivo.

Una segunda reforma aparece en el capítulo XII, es decir, en el tercer momento del razonamiento spinozista. Por una parte, la misión de los profetas, como la de los apóstoles, está limitada a ciertas condiciones (han profetizado o escrito para tal pueblo, para tal comunidad); por otra, la piedad y la justicia aparecen más como los caracteres internos del mensaje bíblico que como típicos de los hombres que los transmiten: «En otro tiempo, los mismos que poseían los escritos originales, el arco de la alianza, qué digo, incluso los profetas y los apóstoles, no eran mejores y no estaban mejor dispuestos a la obediencia; todos, tanto los judíos como los gentiles, han sido siempre los mismos, y en todos los siglos la virtud ha sido infinitamente rara.» Todo sucede como si la confrontación directa entre filosofía y teología que constituye el centro de estos capítulos tuviese como efecto inmediato traer al primer plano la oposición entre la particularidad de los profetas y la universalidad de la naturaleza humana de los hombres: también son hombres los

profetas. Este hecho, por lo demás, también era mencionado desde el primer capítulo, pero las consecuencias solo eran extraídas en el plano epistemológico (siendo hombres, los profetas no han podido conocer de otra manera que como lo hacen los hombres); aquí, lo que se explicita son las consecuencias éticas: han debido faltar a la justicia y a la caridad —sin que, no obstante, se pueda indicar aún en qué; solo podrá indicarse en el curso del cuarto momento, esto es, al hablar de la política.

La tercera reforma interviene en el capítulo XVIII, es decir, cuando el autor se pregunta por las enseñanzas que se han de extraer de la historia del Estado de los hebreos por lo que hace a la paz y la seguridad del Estado: esta vez la ética es leída no en general, sino dentro de un marco histórico y político. Y lo que les quedaba de positividad a los profetas parece mermar considerablemente, incluso desaparecer. En efecto, en el cuadro del Estado que se construye a partir de este momento, es dicho Estado lo que pone en práctica primeramente la exigencia de justicia y caridad. El funcionamiento mismo del Estado divide a los hombres en magistrados y simples particulares —categorías evidentemente ausentes de la primera parte, pues el punto de vista adoptado no podía aún conducir a ello—. El profeta, que no se funda más que en su sola exigencia, será pensado, en adelante, dentro de la segunda categoría. ¿Qué sucede entonces con la intervención de los simples particulares que se permiten lanzar invectivas contra los hombres, incluso excitarles contra el Soberano, sin cuidarse de las exigencias de la política? Corren el riesgo de poner en entredicho el equilibrio pasional sobre el que se construye la continuidad del Estado, y, por tanto, de acabar separando a los hombres en lugar de unirles. Quien en el marco de una ética abstracta aparece como un hombre ebrio de justicia y caridad, aparece ahora, sencillamente, como un rebelde en potencia y como un promotor de la guerra civil. Tales hombres, por tanto, son perjudiciales para la paz, e incluso para la piedad (pues, desprovistos de autoridad, pueden, más que corregir a los hombres, irritarles). Spinoza se lo hace decir a la Biblia misma: ciertos reyes —de los que el texto bíblico nos dice que fueron piadosos— han castigado a determinados profetas (Asá hizo meter en prisión a Ananías); ello se debe a que estos eran legítimamente castigables —incluso desde el punto de vista de la piedad—. De aquí la conclusión: «la libertad que se

atribuyen es más perjudicial que beneficiosa para la religión, por no decir nada de las grandes guerras civiles que nacieron de los derechos excesivos reivindicados por los profetas».

¿Equivale esto a decir que la exigencia ética pura no desempeña ya ninguna función desde el momento en que se considera la ética empírica? Sí, cuando el Estado llega a una fase histórica de deterioro en la que, para poder regular las relaciones entre los hombres, no queda ya más que la ética de las simples relaciones interpersonales —esto es, en los momentos de decadencia en los que se ha de poner la otra mejilla.

Como vemos, la diversidad de los enunciados de Spinoza sobre los profetas no remite ni a una contradicción interna ni a un «doble lenguaje»: supone la diversidad de puntos de vista necesaria para componer la totalidad concreta de las relaciones humanas; admite también que ciertas esencias puedan leerse como al desnudo en la realidad histórica. Espíritu caritativo, hombre de imaginación viva, hombre sometido a las leyes universales de la naturaleza, instigador de problemas: las diferentes figuras del profeta aparecen como las diferentes proyecciones, sobre las superficies sucesivas en que se desarrolla el razonamiento, de una realidad única ofrecida por la experiencia histórica y que la Razón recompone en un orden instituido por las exigencias propias del *Tratado*.

2. LOS PROFETAS DE LOS OTROS PUEBLOS. NOTA SOBRE JUAN DE PRADO Y SPINOZA

Cuando el capitán Pérez de Maltranilla y el religioso agustino Tomás Solano y Robles residen en Ámsterdam, buscan, naturalmente, frecuentar a gentes que hablen su propia lengua. Así, no es sorprendente verles en la casa de D. Joseph Guerra, caballero de Canarias, donde se encuentran con dos judíos de origen ibérico —uno de ellos, nacido en España; el otro en Ámsterdam, pero de padres de origen portugués⁴⁸—: son los heterodoxos Juan de Prado y

⁴⁸ Cf. I. S. REVAH: *Spinoza et Juan de Prado*, La Haya, Mouton, 1959, pp. 31 y ss.

Spinoza. Después, una vez de vuelta en España, corren a denunciar a todo el mundo a la Inquisición. Se puede juzgar de maneras diversas este proceder: quizás hayan visto en ello el modo de protegerse a sí mismos contra la sombra de una sospecha: su estancia en tierra enemiga ha sido demasiado larga... En todo caso, esta deposición presenta para nosotros una ventaja inmensa: nos da a conocer —es verdad que con dificultades— los asuntos que ocupaban el pensamiento de Spinoza durante unos años de los que prácticamente no sabemos nada⁴⁹.

Pérez de Maltranilla testifica que Prado y Spinoza le han dicho que «habían profesado la Ley, y que la habían abandonado porque no era buena y era falsa». En el momento de sus discusiones, le han declarado que «buscan la mejor ley para profesarla», y le ha parecido que no profesaban ninguna (lo cual, evidentemente, no es incompatible). El fraile Tomás Solano juzga, más bruscamente, que son ateos. Se puede observar la divergencia de tono entre ambos testimonios, y explicarla, por ejemplo, por el hecho de que el religioso interpreta más gustosamente en términos de respuestas ya catalogadas un discurso interrogativo del que el otro testigo habría conservado mejor los matices. Lo que siempre aparece es que en ambos casos la posición de los excluidos de la Sinagoga pasa por la puesta en cuestión de la Revelación. Es importante señalar también que las diferencias distinguen a los testigos y no a aquellos cuyas palabras son referidas: ninguno de los dos testimonios establece distinción alguna entre lo que piensa Prado y lo que piensa Spinoza. La única excepción está en que Solano precisa que el segundo es «buen filósofo» —pero tal vez quiera decir con ello, simplemente, que conoce el vocabulario técnico de la disciplina—. No nos ofrece, en efecto, ningún ejemplo específico de ese conocimiento filosófico. Así, nada nos permite distinguir en este documento las posiciones de uno y otro. Lo cual hace que el análisis de la evolución de ambos a partir de este material común sea más interesante.

Conocemos el pensamiento de Prado por la refutación que compone Orobio de Castro en 1663-64, en tres textos redactados

⁴⁹ Las deposiciones se refieren al período 1658-59. La primera carta de Spinoza que poseemos en la actualidad está fechada en 1661.

en el momento en que corre el rumor de que el heteroxo está en la senda del arrepentimiento⁵⁰. En 1670, Spinoza publica anónimamente el *Tratado teológico-político*, en el que aborda dentro de un nuevo contexto algunos de los temas evocados en las deposiciones a la Inquisición. Estamos en condiciones, pues, de comparar lo que dicen Prado y Spinoza acerca de ciertos temas: el análisis de las analogías debe permitir también la identificación de diferencias. La cuestión de los profetas de los pueblos no hebreos constituye un buen ejemplo de ellas.

Esta cuestión cumple una función esencial en la puesta en duda de la elección y, más generalmente, en el análisis de las relaciones entre particularidad y universalidad en la historia del pueblo hebreo. Ahora bien, Prado y Spinoza defienden en este punto tesis similares en ciertos aspectos.

En efecto, en el razonamiento de Spinoza es importante la demostración de que las leyes religiosas no pueden ser modelos en tanto que leyes políticas. En todo Estado existen una o dos religiones; en cada Estado, las relaciones entre el magistrado y la religión deben ser objeto de un cuidado extremo, debido a la estructura propia de las pasiones humanas, que hace de la pasión religiosa (o más bien del bloque de pasiones vinculado a la religión) simultáneamente un obstáculo para la supervivencia del Estado y un recurso para asegurar esta misma supervivencia. Cada forma particular de Estado debe, por tanto, mantener su relación propia con la religión, y no se podría, sin correr un grave peligro, proyectar sobre un Estado particular las soluciones que han tenido éxito en otro. Pero, precisamente, se da una tentación permanente de proceder a semejante proyección: el interés del clero consiste en buscar en la palabra de Dios un modelo no de vida verdadera, sino de organización política —consiste, por tanto, en sugerir que las leyes positivas divinas del Estado mosaico (y la supuesta preeminencia que concedían a los profetas o a los sacerdotes respecto de los reyes) son un paradigma para todo Estado que pretenda poner en práctica la piedad en el interior de la sociedad política. Esta demostración se apoya en el tema de la elección (de los hebreos, y, en consecuencia, de los cristianos, que habrían to-

⁵⁰ I. S. REVAH, *Spinoza et Juan de Prado*, op. cit., p. 38.

mado su relevo)⁵¹. En la medida en que Spinoza pretende refutar esta argumentación (a fin de defender la libertad de filosofar, debe mostrar que no es incompatible con la piedad y que las exigencias de esta no imponen una forma de Estado particular), le es preciso combatir la idea de elección entendida en el sentido de que los hebreos habrían sido elegidos en tanto que pueblo (por tanto, con sus leyes, y por la intermediación de sus leyes) para la salvación. Spinoza emprende así la demostración de que solo los individuos, y no los pueblos, son elegidos para la salvación (pues esta hunde sus raíces en la naturaleza humana universal, pero en tanto que se realiza por las leyes internas de cada individuo); y de que, si se puede decir que Dios ha elegido particularmente a un pueblo, es en el sentido de que le ha dado unas leyes que han asegurado durante mucho tiempo su paz y su seguridad. Así, puede concluir: «Dios es igualmente propicio a todos, y los hebreos solo han sido elegidos por Dios en relación a la sociedad y el Estado»; por ello, «un judío, considerado aisladamente, al margen de la sociedad y del Estado, no posee ningún don de Dios por encima de los demás, y no existe ninguna diferencia entre él y un gentil»⁵².

Dentro de semejante perspectiva, la cuestión de saber si pueblos otros que el hebreo han tenido profetas o si solo los han tenido los hebreos se hace decisiva. No es desconocida por la tradición⁵³, pero aquí adquiere un sentido político mucho más fuerte: por una parte, el de mostrar que también los gentiles han tenido profetas; por otra, el de indicar que otros pueblos han tenido legislaciones ins-

⁵¹ En el medio de los judíos de Ámsterdam la cuestión de la elección es estudiada en el Tratado de Saúl Levi Morteira, el cual, ciertamente, no es publicado, pero circula manuscrito (sobre todo su traducción española). Ha sido editado en 1988: *Tratado da Verdade da lei de Moises, escrito pelo seu proprio punho em portuguez em Amsterdao. 1659-1660*, edição facsimilada e leitura do autografo, introdução e comentário por H. P. Salomon, Coimbra, Acta Universitatis Conimbricensis, 1988.

⁵² «Concludimus ergo (quandoquidem Deus omnibus aequè propitiùs est, et Hebraei, non nisi ratione societatis, et imperii a Deo electi fuerunt) unumquemque Judaeum extra societatem, et imperium solum consideratum nullum Dei donum *supra* alios habere, nec ullum discrimen inter ipsum, et gentilem esse» (G., III, p. 50, ls. 24-29).

⁵³ El *Talmud* admite la posibilidad de que se den profetas entre los gentiles o profetas hebreos para los gentiles; el tratado *Baba bathra*, 15b, cuenta a siete (entre los que se incluyen Balaam y Job).

piradas (y que la Biblia lo reconoce). Las dos tesis juntas impiden que se confiera a la particularidad hebraica una universalidad normativa. Se queda en ejemplo sin convertirse en modelo⁵⁴.

Spinoza, así pues, insiste: «Por ello, puesto que es verdad que Dios es igualmente benevolente, misericordioso, etc., con todos los hombres, y puesto que el oficio de un profeta es el de enseñar no tanto las leyes particulares de la patria cuanto la virtud verdadera, e instruir en ella a los hombres, no cabe duda de que todas las naciones han tenido profetas, ni de que el don profético no ha sido peculiar de los hebreos»⁵⁵. Se observará que la demostración se apoya sobre el carácter esencialmente no político de la profecía. ¿No sería esto contradictorio con la función política de hecho que han desempeñado los profetas y que Spinoza no puede ignorar, pues la menciona? Spinoza ha introducido su reflexión sobre la profecía precisamente en los capítulos no históricos del *TTP*, y la Biblia ocupa un lugar en ellos más de fuente de informaciones sobre los medios de la Revelación que de libro de historia o de objeto él mismo histórico (como será el caso en los capítulos siguientes)⁵⁶. Sin embargo, Spinoza completa su demostración, como hace a menudo, con una ejemplificación tomada de esta historia sobre la que no reposa el razonamiento: La historia, «tanto la profana como la sagrada», es llamada al rescate –sin embargo, a decir verdad, solo es citada la historia sagrada y, como los hebreos se preocuparon de escribir su propia historia y no la de los demás pueblos, es normal que en la Biblia judía se encuentren menos menciones a los profetas de los demás. Pero precisamente en estas condiciones, los pocos casos citados serán tanto más probatorios: «Por ello, bastará con que encontremos en el Antiguo Testamento que gentiles e incircuncisos como Noé, Enoc, Abimelec, Balaán, etc., han profetizado; y tam-

⁵⁴ Es necesario que se quede en ejemplo, pues es lo que en los capítulos XVII-XVIII permitirá extraer enseñanzas políticas de ello.

⁵⁵ «Cum itaque verum sit, quod Deus omnibus aequè benignus, misericors, etc. sit, et Prophetarum officium non tam fuerit leges patriae peculiare, quam veram virtutem docere, hominesque de ea monere, non dubium est, quin omnes nationes Prophetas habuerint, et quod donum Propheticum Judaeis peculiare non fuerit» (G., III, p. 50, ls. 29-33).

⁵⁶ Objeto histórico, en los capítulos VII-XI; libro de historia, en los capítulos XVII-XIX.

bién con que los profetas hebreos hayan sido enviados por Dios no solamente a su propia nación, sino también a muchas otras»⁵⁷.

Ahora bien, Juan de Prado defiende la misma tesis, según el resumen que ofrece Orobio en su *Epístola invectiva contra Prado...* Discurso I, cap. 9: «Hubo insignes profetas entre los romanos que predecían el porvenir con una infalibilidad admirable. Y entre los bárbaros de la Nueva España y de la corte de México había una antigua tradición según la cual en los siglos futuros vendrían hombres blancos barbados que serían instrumento de la ruina total, y Moctezuma, último emperador de ese reino, tuvo en sueños la revelación manifiesta del final próximo de su imperio»⁵⁸. Este texto de Prado, por lo demás, no ha pasado desapercibido en los estudios spinozistas. Gebhardt lo había señalado en su comentario, inédito a su muerte y solo publicado en 1987⁵⁹. Así pues, parece que una misma preocupación por relativizar la elección divina del pueblo hebreo ha conducido a los dos heterodoxos al mismo argumento intermediario: la insistencia en el hecho de que los otros pueblos también han tenido profetas.

No obstante, es preciso subrayar tres diferencias entre las problemáticas en que aparece este argumento:

1. En Prado, el profeta es aquel que anuncia el porvenir. Esta es la característica que destaca para demostrar que romanos o mexicanos están en igualdad de condiciones en este punto con los hebreos. Es este, efectivamente, uno de los sentidos tradicionales del término «profeta» —y probablemente el más corriente—. Pero no en la obra de Spinoza. Cuando este define la profecía al comienzo del *TTP*, la considera sinónimo de Revelación, es decir, como «un conocimiento cierto revelado por Dios a los hombres»⁶⁰. Por tanto,

⁵⁷ «Sufficit itaque, quod in Vetere Testamento reperiamus, homines gentiles, et incircumcisos, ut Noach, Chanoch, Abimelech, Bilham, etc., prophetavisse; deinde Hebraeos Prophetas non tantum suae, sed etiam multis aliis nationibus a Deo missos fuisse» (G., III, p. 51, ls. 4-17).

⁵⁸ I. S. REVAH, *Spinoza et Juan de Prado, op. cit.*, p. 114.

⁵⁹ C. GEBHARDT, *Kommentar*, G., V, p. 26.

⁶⁰ «Prophetia sive Revelatio est rei alicujus certa cognitio a Deo hominibus revelata» (G., III, p. 15, ls. 5-6).

son la certeza y el origen divino lo que constituye sus rasgos fundamentales, no un contenido que trate del futuro. El profeta es, entonces, aquel que interpreta esta revelación para los demás hombres—puesto que estos últimos no acceden a ella directamente, y la revelación se caracteriza por la particularidad de su receptor, a diferencia del conocimiento natural. Entonces, ¿no tiene nada que ver la profecía con la predicción? Esta puede ser reintroducida de dos maneras, pero más a título de propiedad o de consecuencia que como carácter esencial. Por una parte, dado que el conocimiento divino es revelado en la profecía, lo más a menudo, en forma de mandamiento, es natural encontrar en ella el anuncio de las recompensas y los castigos que seguirán a la obediencia o a la desobediencia. Por otra, se vuelve a encontrar en ella la compleja articulación entre universalidad y particularidad: la revelación está destinada a todos, pero es recibida tan solo por algunos, lo cual plantea el problema de la transmisión y de los criterios para reconocer su legitimidad. El profeta, por tanto, necesita de un signo; a veces (mas no siempre) este signo será la capacidad de predecir el porvenir. Spinoza puede, pues, volver al sentido corriente del término, pero solo de forma derivada.

2. Se observará que Prado recurre a la historia profana que Spinoza deja de lado: tanto la historia antigua (los romanos) como la historia reciente ligada a su cultura hispánica (los mexicanos). Esto le es posible precisamente debido al rasgo anterior: al definir la profecía por la capacidad de predicción, puede identificarla dondequiera que encuentre esta capacidad—es decir, dondequiera que los historiadores refieran que ha existido—. Puesto que Tito Livio y los cronistas de la conquista americana coinciden en este punto, es posible basarse en ellos para establecer la universalidad de la profecía. En Spinoza, al contrario, la definición más fuerte del fenómeno (certeza—incluso moral— y origen divino) impide de hecho recurrir a cualquier fuente para probar su presencia entre otros pueblos que el hebreo: se le objetaría, en efecto, que las fuentes profanas no están cualificadas para certificar la autenticidad de una revelación. Así pues, está obligado a apoyarse en la Escritura solamente, cuyo valor de fuente no será puesto en duda por sus interlocutores. Solo los textos de los hebreos probarán la realidad histórica de los profetas no hebreos. En este punto, encontramos una aplicación

del sentido pragmático al que Spinoza extiende el principio de la *Scriptura sola* en los seis primeros capítulos del *Tratado*.

3. Finalmente, hay un rasgo que distingue claramente al Spinoza del *TTP* a la vez de Prado y de las ideas referidas en las deposiciones de 1658 (pero ha tenido diez años para evolucionar): toda esta argumentación posee un sentido directamente político. La cuestión del juicio emitido sobre la Ley se ha transformado en un análisis de las relaciones entre Estado y religión al que es subordinada toda la batería de conceptos y ejemplos utilizada incluso en el curso de los primeros capítulos. Así, las cuestiones que Prado y Spinoza se planteaban en común dentro y luego fuera de la Sinagoga han hallado una nueva salida: se trata desde este momento de saber qué reglas deben gobernar las relaciones de los hombres entre sí para ayudarles a afrontar las situaciones variables de la fortuna a las que son perpetuamente confrontados, y por las cuales la esperanza y el miedo han fabricado una serie de falsas soluciones⁶¹ de las que ahora es preciso escapar.

Así pues, en este punto preciso se ve cómo se instaura la serie de variaciones por las que se pasa de la heterodoxia spinozista a la filosofía de Spinoza. El camino recorrido no es, evidentemente, idéntico a propósito de todos los problemas, pero la cuestión de los profetas es reveladora, entre otras cosas, de esta determinación nueva. Añadamos que, para tomar la medida de manera completa, sería preciso, más en general, tener en cuenta la inflexión tomada por la idea de elección en el contexto, por un lado, de la nueva ciencia del siglo XVII, y, por otro, de las discusiones teológico-políticas. El *Tratado* se halla en el corazón de estas transformaciones: es esto lo que explica a la vez su papel constitutivo en la filosofía spinozista y los efectos que ha provocado en el «juego» intelectual de su tiempo —como puede juzgarse por la violencia de las controversias que ha suscitado.

⁶¹ Cf. el análisis genético de la superstición en el Prefacio del *TTP* (G., III, pp. 5-6). La pretensión de interpretar los signos para predecir el porvenir es, además, uno de los rasgos primeros de la superstición; se comprende por qué Spinoza no puede incluir tal predicción en su definición de la profecía.

Sacerdos, Levita, Pontifex. Los sacerdotes en el léxico del *Tratado teológico-político*

En el Prefacio del *TTP*, Spinoza se aplica a la descripción del odio teológico. La fuente de los males que dividen a los hombres procede del hecho de que la religión, toda vez que los cargos de administración de las Iglesias son tenidos por otras tantas dignidades, ha consistido para el vulgo en rendir a los pastores los más grandes honores. Desde ese momento, «un apetito desmesurado de ejercer las funciones sacerdotales se ha instalado en el corazón de los más malvados, el amor por propagar la fe en Dios ha degenerado en sórdida avaricia y ambición»⁶². Esta situación genera, por una parte, una retórica particular, fundada en los mecanismos de la imaginación —degeneración del Templo en teatro, búsqueda de la admiración del pueblo pero no de su instrucción, y sobre todo polémica violenta con los heterodoxos—; por otra, una persecución que toma naturalmente el relevo de la retórica. Este trueque del amor en odio es incluso lo más característico de la actitud de los sacerdotes contemporáneos tal como son considerados en el Prefacio. Este odio es la prueba misma de la ausencia en ellos de luz divina, pues «si la poseyesen no perseguirían con tanta animosidad a quienes no comparten sus opiniones»⁶³. El personaje que se nos pinta de esta manera es muy diferente del profeta; se le acusa, además, de hacer delirar a

⁶² *TTP*, Prefacio (G., III, p. 8).

⁶³ *TTP*, Prefacio (G., III, p. 8).

este último mediante sus interpretaciones sin fundamento: al profeta, al menos, le es atribuida la justicia y la caridad —es decir, precisamente aquello de que más carece el sacerdote—. El profeta proclama ser fiel a la Ley, mientras que el sacerdote está vinculado en primer lugar a un culto; el profeta está solo frente al pueblo, mientras que el sacerdote, al menos aquí, es miembro de una Iglesia solo en cuyo seno, y solo a cuya cuenta, adquieren un sentido sus juegos de poder.

Está claro que la crítica del aparato eclesiástico y del odio teológico es un *topos* que puede encontrarse en muchos textos originados por las mismas controversias y sobre todo en los Prefacios de ciertas obras heterodoxas en los que sus autores se representan gustosamente a sí mismos como presa de la animosidad de los teólogos. Es el caso de Lodewijk Meyer, el amigo de Spinoza, al comienzo de su *Philosophia S. Scripturae interpres*; es también el caso del anónimo autor que firma el *De Jure Ecclesiasticorum* con el pseudónimo de L. Antistius Constans. El hecho de que estas obras hayan sido a menudo atribuidas a Spinoza da fe, si no de una comunidad de inspiración, al menos de un estilo análogo en ciertos movimientos retóricos. Queda por saber si se trata tan solo de un lugar común o si esta figura adquiere un sentido en el encadenamiento argumentativo del *TTP*. Con ello, igualmente, podrá elucidarse otra cuestión: ¿lo que se dice de los sacerdotes de la época de Spinoza es necesariamente verdadero de todos los sacerdotes? Digámoslo de otra manera: ¿en qué medida el anticlericalismo teórico es constitutivo de la posición del *TTP*?

La figura del sacerdote reaparecerá a intervalos regulares en los veinte capítulos del *Tratado*, a la vez dentro del marco del razonamiento propiamente dicho y bajo la forma de referencias históricas. En efecto, las demostraciones se apoyan en ejemplos tomados o bien de lo que la Biblia nos dice del pueblo hebreo, o bien de una historia más reciente. En estas referencias se utiliza un léxico bastante complejo.

En el conjunto del *TTP*, Spinoza habla de cinco formas de clero:

a) oriental, anterior a los hebreos (Melquisedec⁶⁴, los cananeos⁶⁵);

⁶⁴ Cap. 3 (G., III, p. 48).

⁶⁵ Cap. 3 (G., III, p. 55).

- b) hebreo⁶⁶;
- c) romano antiguo⁶⁷;
- d) cristiano, y más exactamente católico romano⁶⁸;
- e) finalmente, ese «clero» ridículo que constituirían los doctos si les fuese confiada la interpretación exclusiva de la palabra de Dios⁶⁹.

Para describir estas situaciones, Spinoza dispone de cuatro términos (si exceptuamos *flamen*, utilizado una sola vez): *levita*, *sacerdos*, (*summus*) *pontifex*⁷⁰, y *ecclesiasticus*, que solo aparece como sustantivo en el capítulo 19.

Levita es utilizado únicamente para traducir la expresión bíblica «hijo de Leví» y para designar, por tanto, a la tribu que no posee territorio y a la que se ha encargado el servicio de Dios en la ley de Moisés. Encontramos esta palabra en tres pasajes del *TTP*. En primer lugar, en los capítulos bíblicos consagrados al Antiguo Testamento, esto es, en los capítulos 8-10. En ellos posee un sentido puramente descriptivo y nunca designa el objeto propio de un debate; el término *levita* aparece aquí siempre con ocasión de otras cosas: por ejemplo, cuando Spinoza menciona que Moisés les ha confiado la tarea de recitar las maldiciones⁷¹, lo dice a propósito de una interpretación de Ibn Ezra; igualmente, cuando menciona el carácter particular de la tribu de Leví, lo hace para explicar una inserción en el texto atribuida a Esdras⁷²; cuando utiliza el término

⁶⁶ Cap. 7 (G., III, p. 116); Cap. 10 (G., III, p. 146).

⁶⁷ A propósito de Augusto y de su deseo de ser adorado como un dios. El *TTP* comporta muchas menos referencias al mundo romano que el *Tratado político*, redactado algunos años más tarde.

⁶⁸ Cap. 7 (G., III, pp. 105 y 106); Cap. 19 (G., III, pp. 237-239).

⁶⁹ «Quae sane nova esset Ecclesiae autoritas, novumque sacerdotum vel Pontificum genus, quod vulgus magis irrideret, quam veneretur» (cap. 7; G., III, p. 114).

⁷⁰ Spinoza no parece establecer diferencias entre *pontifex* y *summus pontifex*. En el capítulo 17, p. 208, la misma frase designa de dos maneras a un único personaje.

⁷¹ «Moses praeter descriptionem legis Levitas insuper recitare illas maledictiones jubet, ut populum jurejurando ad leges descriptas observandum adstringent» (G., III, p. 119).

⁷² «Explicat deinde, quod Deus eo tempore, de quo Moses hic loquitur, tribum Levi sibi elegit, ut causam electionis, et cur Levitae in partem haereditatis non fuerint vocati, ostenderet, et hoc facto pergit verbis Mosis filum historiae persequi» (G., III, p. 127).

traduciendo a Nehemías, lo hace en el marco de una discusión acerca de la cronología⁷³. Dicho de otra manera, en esta parte los levitas no son nunca considerados desde el punto de vista de la institución, ni tampoco, evidentemente, desde el de la pasión. Encontramos el término en un contexto totalmente diferente en los capítulos políticos del final del *Tratado*, y desde ese momento pasa a designar un punto central del razonamiento: en el capítulo 17, cuando se trata de explicar el lugar particular que los levitas ocupan en el Estado de los hebreos y el papel que han desempeñado en su degeneración. Son los levitas quienes administran el templo, que en una teocracia es el palacio del rey, o sea, de Dios⁷⁴; poseen el derecho de interpretar las leyes, a la vez que no tienen parte ni en el mando ni en la propiedad⁷⁵ —lo cual es uno de los elementos constitutivos del equilibrio del régimen—, pero hay algo podrido en ello, precisamente debido a este papel particular, verdadera venganza de Dios⁷⁶. Pues esta situación es la fuente del odio de que son objeto, y este odio se refuerza con el desprecio y la mala conducta de algunos de ellos⁷⁷ —sus vicios, ciertamente, son naturales

⁷³ «Levitae, inquit Historicus, temporis Eljasibi, Jonatanis et Jaduhae *supra* regnum Darii Persae scripti sunt» (G., III, cap. 10, p. 146). Hay otra aparición del término del mismo tipo en la p. 149: Spinoza se contenta con traducir a Raschi.

⁷⁴ «Regiae hujus divinae aulici, et administratores Levitae electi sunt» (G., III, p. 208).

⁷⁵ «Ex quo manifestum fit, magnam Hebraeorum principibus causam facinorum subjatam fuisse, eo quod jus omne leges interpretandi Levitis datum fuerit (vide Deuteron. cap. 21. vers. 5.), qui nullam imperii administrationem nec partem cum caeteris habebant, et quorum tota fortuna et honor a vera legum interpretatione pendebat» (G. III, p. 212).

⁷⁶ «Quae verba, et causa vastationis imperii, ut recte intelligantur, notandum, quod primum intentum fuit totum sacrum ministerium primogenitis tradere, non Levitis (vide Numer. cap. 8. vers. 17.), sed postquam omnes praeter Levitas, vitulum adoraverunt, repudiati et impurati sunt primogeniti, et Levitae eorum loco electi (Deuteron. cap. 10. vers. 8.), quae mutatio, quo eam magis ac magis considero, in verba Taciti me cogit erumpere, illo tempore non fuisse Deo curae securitatem illorum, fuisse ultionem» (G., III, p. 218).

⁷⁷ «Omnia enim munera, quae Levitis et sacerdotibus dare tenebantur, ut etiam quod primogeniti redimi debebant, et argentum pro capite levitis dare, et denique quod Levitis solis ad sacra accedere concedebatur, eos continuo suae impuritatis, et repudiationis arguebant. Habebant deinde Levitae, quod iis continuo exprobrarent: Nam non dubium est, quin inter tot millia multi importuni

(se darán mientras haya hombres), pero la situación particular de los levitas los expone a las miradas y los convierte en fuente siempre renovada de desórdenes civiles; cuando finalmente el poder es ejercido por reyes, estos soportan mal el privilegio de los levitas, a cuyo lado ellos no son más que profanos, como los demás⁷⁸. De aquí procede la tentación de recurrir al culto de ídolos para desembarazarse de su influencia⁷⁹. Por consiguiente, es la situación misma en que se encuentran los levitas lo que ha provocado necesariamente esa vuelta recurrente hacia los otros dioses que ha marcado la historia entera del pueblo hebreo. Finalmente, el mismo término aparece de nuevo varias veces, como por contraste, cuando de lo que se trata es de mostrar, al final del capítulo 19, que el ministerio del culto y los asuntos sagrados dependían del decreto de los reyes⁸⁰. El término nunca es utilizado al margen del modelo hebreo. Se ve, pues, que es de orden puramente histórico, pero que en el interior de esta historia se carga poco a poco con el peso de la destrucción del Estado. La corrupción del Estado y el lugar de los levitas son datos históricos que Spinoza no se inventa; pero los vincula en función del mecanismo pasional de la envidia, y el término «levita» constituye en estos últimos capítulos el soporte de dicha vinculación. Así pues, pasión; pero no la pasión de que es cuestión en el Prefacio⁸¹.

Sacerdos es el término más general, aunque aparezca relativamente poco —en nueve ocasiones—; a ellos les confía Moisés el libro de la Ley para que se lo lean al pueblo⁸²; son ellos quienes se encargan de los

Theologastri reperti fuerint: unde populo desiderium facta Levitarum, qui absque dubio homines erant, observandi, et, ut fit, omnes ob unius delictum accusandi» (G., III, p. 218).

⁷⁸ «Jus Levitarum Reges aeque, ac subditos, ut profanos, sacra administrare prohibebat» (G., III, p. 220).

⁷⁹ «Ad haec ergo superanda, alia templa Diis dicare concesserunt, ut nulla Levitis amplius consultatio esset» (G., III, p. 220).

⁸⁰ Cap. 19 (G., III, p. 238).

⁸¹ Se observará que uno de los momentos clave de esta decadencia causada por la situación de los levitas es la creación de la monarquía: el lugar del poder pasa a ser desde este momento «non Templum sed aula», como dice Spinoza invirtiendo una fórmula del Prefacio.

⁸² «Moses eum sacerdotibus tradidit» (cap. 8, G., III, p. 123).

anales en la época del Segundo Templo, cuando ya no hay reyes⁸³. El término es utilizado algunas veces para hablar de los levitas, una vez para traducir *cohen* (a propósito de Ezequiel⁸⁴), otra para designar a los sacerdotes romanos⁸⁵, y finalmente para hablar del nuevo género de sacerdotes constituido por los doctos. El término, a menudo, es asociado a otro como para concederle más extensión⁸⁶. Cuando es empleado solo, no parece tener connotaciones negativas, ni estar marcado por una pasión, salvo una vez: cuando Spinoza menciona el deseo de poder de los sacerdotes en la época del Segundo Templo⁸⁷.

Pontifex designa simultáneamente al gran sacerdote de los hebreos, al papa de los católicos y a los grandes sacerdotes orientales⁸⁸. No se trata de una simple homonimia, pues, precisamente, el uso de un término único sirve para establecer comparaciones. Spinoza subraya que se puede aplicar a Melquisedec lo que la Ley dirá más tarde del pontífice de los hebreos⁸⁹. Este argumento forma parte del movimiento mediante el cual Spinoza establece la ausencia de particularidad del pueblo hebreo en la cuestión de la elección; Dios había establecido unas leyes y unos pontífices antes de la llegada de Abraham a Canaán⁹⁰. De igual manera, pontífice hebreo y pontífice

⁸³ Cap. 10 (G., III, p. 145).

⁸⁴ Cap. 10 (G., III, p. 143).

⁸⁵ «Se templis, et effigie numinum, per flamines, et sacerdotis coli voluit (Tac. Annal. lib. I.)» (G., III, cap. 17, p. 204).

⁸⁶ Es lo que sucede en el capítulo 7 (G., III, p. 114) al hablar de los filósofos: «sacerdotum vel Pontificum genus»; igualmente, «omnia enim munera, quae Levitis et sacerdotibus dare tenebantur» (cap. 18, G., III, p. 218), así como en el capítulo 19. La cita de Malaquías y su comentario también vinculan *sacerdos* y *pontifex* (G., III, cap. 18, p. 223), y el capítulo 19 (G., III, p. 238), de nuevo, *sacerdotes* y *levitae* en varias ocasiones. Cuando se trata del medio romano, como acabamos de ver, se liga a los términos *flamines* y *sacerdotes*.

⁸⁷ En el final del capítulo 17 (G., III, p. 221).

⁸⁸ «Malkisedek rex fuit Hierosolymae, et Dei altissimi pontifex» (G., III, cap. 3, p. 48).

⁸⁹ «Et quod Abrahamo, ut jus erat Pontificis (vide Numeri cap. 6 vers. 23) benedixit, et denique quod Abrahamus Dei dilectus decimam partem totius praedae huic Dei pontifici dedit» (G., III, cap. 3, p. 149).

⁹⁰ «Quae omnia satis ostendunt, Deum, antequam Gentem Israëlitam condiderit, reges, et pontifices in Hierosolyma constituisse, iisque ritus, et leges praescripsisse» (G., III, cap. 3, p. 49).

romano son explícitamente asimilados mutuamente (por sus vicios⁹¹). Se podría señalar que, después de todo, los católicos mismos (los *pontifici*⁹²) habían dado el ejemplo de otra asimilación al llamar al papa «gran pontífice», empleando una expresión tomada de la Roma clásica. Pero Spinoza insiste también en las diferencias, tanto en lo que concierne a la interpretación de la Escritura⁹³ como al derecho⁹⁴. Lo que dice Spinoza de los pontífices hebreos se organiza en torno a dos polos: o bien se trata de describir el equilibrio de poderes en la época de Josué y de los Jueces, cuando el derecho de interpretar la Ley pertenecía al pontífice, frente al *imperator* y después —tras la muerte de Josué— frente a los *principes* de las tribus, o bien se trata de describir las intrigas de los jefes de los sacerdotes que, en la época del Segundo Templo, se han servido de todos los medios para acaparar el poder⁹⁵; Spinoza no se cansa de describir los efectos negativos que ello ha producido —jamás hubo sectas entre los judíos, salvo después de que los pontífices adquiriesen el derecho de decretar⁹⁶; el Estado, entonces, no fue ya sino una sombra de lo que había sido⁹⁷. Dicho en pocas palabras: el reinado de los pontífices tiene como condición y a la vez como consecuencia las pasiones más bajas.

El caso del término *ecclesiasticus* es notable: es empleado frecuentemente en el capítulo 19, pero en ningún otro sitio. Ello se

⁹¹ G., III, cap. 7, p. 116. Es verdad que se hace para indicar que ello no basta para desacreditar a una Iglesia.

⁹² Así les llama Spinoza, siguiendo el uso de los protestantes del siglo XVII, en el capítulo 3 (G., III, p. 56). En el capítulo 7 (G., III, p. 105), dice «*catholici romani*».

⁹³ «*At quoniam nullum tale testimonium nobis ostendunt, eorum autoritas admodum suspecta manet; et ne quis exemplo Pontificis Hebraeorum deceptus putet religionem Catholicam etiam indigere Pontifice, venit notandum, quod leges Mosis, quia publica jura Patriae erant, indigebant necessario, ut conservarentur, autoritate quadam publica; [...] At Religionis longe alia est ratio*» (G., III, cap. 7, p. 116).

⁹⁴ «*Hoc unum silentio praeterire nequeo, quam misere ipsi decipiantur, quod ad hanc seditiosam opinionem (veniam verbo duriori precor) confirmandam exemplum sumant a summo Hebraeorum Pontifice, penes quem olim jus sacra administrandi fuit*» (G., III, cap. 19, p. 234).

⁹⁵ G., III, cap. 18, p. 223.

⁹⁶ G., III, cap. 18, p. 222.

⁹⁷ Spinoza lo dice dos veces en este capítulo 18 (G., III, pp. 215 y 220-221).

debe a que este capítulo está consagrado al *jus circa sacra* (al derecho sagrado, o derecho de los asuntos sagrados), que es objeto de una polémica en los Países Bajos desde comienzos de siglo. Los textos de Grocio, Vossius, L. Antistius Constans (este último desde una perspectiva hobbesiana) marcan sus grandes etapas antes de la irrupción de Spinoza en el debate. El término mismo, en el momento en que Spinoza penetra en su campo problemático, muestra la influencia del léxico de L. A. Constans sobre nuestro autor. El sacerdote, designado como eclesiástico, es identificado menos por sus comportamientos individuales que como miembro de una Iglesia, rival del Estado a la hora de exigir la obediencia de los ciudadanos.

¿Qué concluir de este repertorio léxico? Spinoza añade un anticlericalismo mucho menos limitado a su limitado antiprofetismo. Los términos con que designa a los sacerdotes, cuando no se limitan a describir un estado de cosas, parecen evocar siempre intrigas y pasiones. Si el profeta habla con autoridad, lo hace con la suya propia o con la de Dios. El sacerdote, por el contrario, se proclama subordinado a otro, por ejemplo, al profeta, o a la institución eclesiástica. La intriga, apoyada en la apelación a los sentimientos más bajos del vulgo, parece ser su especialidad, y la convierte en un arma para abrirse paso hacia el poder (mientras que si Spinoza reprocha a veces a los profetas que son un problema para el poder, apenas les acusa de buscar este último por sí mismo). Finalmente, las pocas veces en que la figura del sacerdote no aparece de manera negativa son aquellas en que las leyes impiden que los sacerdotes puedan perjudicar al poder. A menos que su función sea ejercida por aquel que, precisamente, detenta el poder civil. Spinoza siempre verá favorablemente esta situación: en la aristocracia modelica del *Tratado político* los sacramentos habrán de ser administrados por los patricios. Los cuales son, en suma, una inversión, o una continuación heterodoxa, de la figura de Melquisedec.

La luz natural en Spinoza

¿Es el concepto de luz natural un concepto spinozista? En el *Tratado teológico-político* no cabe ninguna duda: desde la primera página del capítulo I, Spinoza habla de luz natural, y, de hecho, el juego que se establece entre este concepto y un cierto número de otros es lo que da la clave de todo el capítulo y, con ello, indirectamente, de toda la teoría de los instrumentos de la Revelación que constituye los seis primeros capítulos del libro.

La sorpresa se produce cuando se lee la *Ética* y uno se da cuenta de que el término «luz natural» no aparece en ella ni una sola vez. Tampoco, por lo demás, el término «luz» —en todo caso, nunca bajo la forma del latín *lumen*; rara vez bajo la de *lux*, y siempre en expresiones hechas del tipo «más claro que la luz del día». Nos encontramos, pues, ante una situación extraña: hay una expresión conceptual —«luz de la naturaleza», «luz natural»— que es decisiva en una obra pero que está totalmente ausente de otra. Se trata, no obstante, de una situación que no es del todo excepcional en la obra de Spinoza: por ejemplo, la noción de «salvación», que es una de las nociones esenciales del *TTP*, tampoco aparece mucho en la *Ética*. No nos damos cuenta de ello al leer a los comentaristas de Spinoza, pues han adquirido la costumbre de hablar de salvación a propósito de la Parte quinta de la *Ética*, donde efectivamente encontramos algo así como una salvación: la perspectiva final, la eternidad; pero, de hecho, el término «salvación»

no aparece prácticamente nunca en esta Parte⁹⁸. Si esperamos encontrarlo aquí porque se conoce el *TTP*. Esta diferencia no significa que haya una fractura en el medio de la filosofía spinozista, sino que indica, por lo menos, que el sistema de Spinoza se expresa en dos registros diferentes –tal vez para dirigirse a dos tipos de persona diferentes, o, más aún, para hablar según dos tonos que apuntan a objetivos diferentes–. Habremos de preguntarnos, por tanto, qué diferencia de estatuto hay entre el *TTP* y la *Ética* capaz de justificar precisamente esta aparición y esta desaparición.

Esta diferencia se puede delimitar señalando que el *TTP* es más dialógico que la *Ética*: se sitúa menos frente a un adversario que en medio de un círculo preciso de lectores a los que se dirige. Podría decirse que en el *TTP* se enfrentan tres posiciones: la posición de aquel que escribe (Spinoza, o al menos el autor del texto, en los límites del «programa» de este libro), la posición de los adversarios a los que critica (los teólogos, designados mediante un nombre colectivo) y la posición del lector favorable, que puede ser definido como un cristiano racional, racionalista, capaz de aceptar una discusión sobre la Biblia, sobre la política, sobre el contrato social y sobre los objetivos del Estado; si acepta la discusión, ello no supone que está en la posición de Spinoza, sino que se sitúa en una posición amplia que puede ser reconducida a la posición spinozista. Por el contrario, la *Ética*, si critica a un adversario, no se dirige, al menos de manera expresa, a un cierto tipo de lector posible. Dicho de otro modo, la «luz natural» es quizá un concepto que pertenece al lenguaje común de Spinoza y el lector del *TTP*, es decir, menos a un léxico propio de Spinoza que a la herencia común que comparten él, los protestantes de la segunda Reforma, los cartesianos más o menos heterodoxos y los liberales de las Provincias Unidas; en suma, toda una capa intelectual que comparte un cierto número de ideas con Spinoza y a la que Spinoza trata de llevar, partiendo de esas ideas, hacia las posiciones de principio cuyas consecuencias son, precisamente, según Spinoza, dichas ideas compartidas. Así pues, se trata de lectores a los que Spinoza promete un itinerario que parte de un cierto número

⁹⁸ Exactamente, aparece dos veces: en los Escolios de las Propositiones 36 y 42 (había aparecido ya una vez para designar la salvación del Estado en *Eth.*, IV, 63, Sch. 2).

de tesis ya compartidas y se dirige hacia ciertas tesis que Spinoza *quiere* que dichos lectores compartan con él.

Si esto es así, preguntarse por la noción de «luz natural» en el *TTP* puede implicar en primer lugar tomar la medida del horizonte sobre el que se destaca este concepto, es decir, tomar la medida del horizonte de expectativas de los lectores posibles del *TTP*. La cuestión, entonces es esta: ¿qué puede esperar Spinoza que sus lectores entiendan por el término «luz natural»? Dicho de otra manera, ¿por qué esferas, por qué mundos intelectuales ha pasado esta noción de «luz natural» antes de llegar al *TTP*?

Se halla en el entrecruzamiento de dos tradiciones —y poco importa que Spinoza haya conocido a los autores de estas tradiciones directa o indirectamente—. La noción de «luz natural» se sitúa, por una parte, en la estela de una cierta tradición filosófica; forma parte del léxico de la escolástica tal como se encuentra condensado, por ejemplo, en Tomás de Aquino. Y, por otra, también ha sido adoptada, con un sentido diferente, haciendo de ella un uso más bien crítico, por los heterodoxos del siglo XVI —se puede citar como ejemplo determinados textos de Paracelso.

Se ha de señalar en primer lugar que en Tomás de Aquino la expresión es rara. El término «naturaleza» es, por supuesto, uno de los conceptos esenciales del pensamiento tomista. Lo que distingue a las corrientes aristotélicas de interpretación del cristianismo de las corrientes platónico-agustinianas es precisamente el carácter decisivo otorgado a la idea de naturaleza como relevo de la potencia divina. En lugar de poner a la criatura directamente frente a su Creador, un aristotelismo cristiano como el tomismo dispone una mediación entre Creador y criaturas, y esta mediación es el sistema de leyes designado con el nombre general de naturaleza y que de alguna manera confiere a cada criatura una consistencia autónoma. Esta consistencia hace, ciertamente, que dependa del Creador no de manera inmediata, sino, al contrario, a través de un crédito propio de ser; e, igualmente, a cada cual le es dado un crédito propio de conocimiento y de virtud, lo cual permite, en nombre entre otras cosas de esta naturaleza que en sí es buena, recuperar las virtudes de los paganos o el carácter racional de las filosofías paganas. De ahí una apertura hacia estas tradiciones más amplia que la que permiten las corrientes agustinianas.

En cuanto a la expresión misma «luz natural», es menos corriente, pero se utiliza en un cierto número de puntos clave de la *Summa Theologica*, sobre todo en la duodécima cuestión de la primera parte, que concierne a Dios. La cuestión XII plantea el problema: ¿cómo es conocido Dios por sus criaturas? En este punto, se ha terminado de explicar qué es Dios en sí mismo —su unidad, la trinidad, el gobierno divino— y se pasa al conocimiento que las criaturas pueden tener de él. Ciertamente, lo esencial de este conocimiento, el conocimiento directo de Dios, la visión beatífica, no puede sernos dada en esta vida —resumo el conjunto de los artículos sobre esta cuestión— y cuando nos es dado un conocimiento de Dios en esta vida, nos es dado por la voluntad misma de Dios. Sin embargo, hay un cierto número de puntos sobre los que Tomás va a verse obligado a discutir lo que él llama la «luz natural».

En primer lugar, ¿qué es esta «luz natural»? Es una de las componentes de la razón natural. En el artículo 13, Tomás se pregunta si por la gracia divina se puede obtener un conocimiento más elevado que el conocimiento obtenido por la Razón⁹⁹. Para resolver el problema debe definir a esta última: «El conocimiento obtenido por la razón natural requiere dos cosas, a saber: imágenes mentales recibidas de los sentidos y la “luz natural” del espíritu, por cuya virtud extraemos de esas imágenes nuestras concepciones inteligibles»¹⁰⁰. Dicho de otra manera, las imágenes, *phantasmata*, que proceden de los sentidos proporcionan una materia al conocimiento, y la «luz natural» es el instrumento que trabaja con esta materia para transformar eso sensible en inteligible.

Segundo problema: ¿cuál es la potencia de esta «luz natural»? Es este el sentido de la cuestión planteada por el título del artículo. He aquí la respuesta: «Se debe afirmar que por la gracia obtenemos un conocimiento más perfecto de Dios que por la razón natural, y esta es la prueba» —y la prueba comienza precisamente por el enunciado de esta definición de la razón natural con dos elemen-

⁹⁹ «Utrum per gratiam habeatur altior cognitio Dei, quam ea habetur per rationem naturalem» (art. 13).

¹⁰⁰ «Cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit: scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta; et lumen naturale intelligibile, cujus virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus» (I a, qu. 12, art. 13).

ros: de un lado las imágenes sensibles, *phantasmata*, y de otro las luces naturales—. Tomás añade: «Ahora bien, en cuanto a estas dos condiciones, la revelación de la gracia viene en ayuda del conocimiento humano.» Es decir, que la gracia se añade al conocimiento humano, incluso al conocimiento natural, de los dos lados a la vez: del lado de la imagen sensible y del lado de la luz natural.

«En efecto, la luz nativa de la inteligencia es reforzada por la infusión de la luz que nos viene de la gracia, y, en ciertas circunstancias, las imágenes son formadas por una intervención divina en la imaginación humana, imágenes que expresan más perfectamente las cosas divinas que aquellas que son extraídas de las cosas sensibles en virtud de nuestro esfuerzo natural. Esto se muestra en el caso de las visiones proféticas.» Se ve, pues, cómo se instituye sistemáticamente lo que se distingue de la razón natural: por una parte, del lado de la luz natural viene una luz de la gracia que nos permite transformar mejor las imágenes y, por tanto, ir más lejos de lo que iría una abstracción intelectual hecha tan solo con la luz natural. Y, por otra parte, del lado del material también: Dios puede darnos directamente un material que, de cierta manera, es sensible, pero que es producido por él en lugar de los materiales procedentes de las cosas sensibles. Este material es el constituido por las imágenes proféticas. Por ello, lo que se define por oposición a la luz natural es a la vez la luz de la gracia y el material profético. Este dispositivo reaparecerá para quedarse en la continuación de las discusiones sobre la luz natural. Esto llega incluso muy lejos, pues Tomás añade: «Sucedee incluso que los objetos exteriores accesibles a los sentidos, o incluso las voces, sean formados por Dios en vista a expresar algunos aspectos del mundo divino.»

En ocasiones Dios, para estar más seguro de que llegamos a la intelección de lo supranatural, no se contenta con formar en nosotros las imágenes, sino que forma ante nosotros, de alguna manera, los objetos que nos darán las imágenes. Así, el conocimiento profético no tiene lugar solamente en los sueños, en las visiones o en los espejismos, sino que Dios también puede, por ejemplo, crear una voz o hacer aparecer un ser real para que nosotros le veamos y le escuchemos. De toda esta discusión se harán eco los primeros capítulos del *TTP*.

Si nos detuviésemos aquí, podríamos decir que la luz natural en Tomás de Aquino es a la vez algo necesario para el funcionamiento

de la razón, en tanto que instrumento que la permite transformar la imagen sensible, y algo que es inferior a la luz sobrenatural y que siempre puede ser renovado por la luz y el material proféticos. Sin embargo, hemos de añadir otra observación. Hay otro pasaje en el que Tomás, sin contradecir lo que acaba de ser dicho, precisa por qué esta luz natural merece ser llamada «luz»; no se pregunta por esta noción de luz (pero, después de todo, llamar «luz» a un intelecto no es algo nuevo; pertenece a la tradición aristotélica: en los enigmáticos pasajes del *De Anima* en los que Aristóteles describe el intelecto, lo describe «como una luz» sin decirnos gran cosa sobre el sentido de esta analogía).

En otra parte de la cuestión XII, Tomás de Aquino nos dice un poco más. En el artículo 2 precisa: «De ahí procede que se llame a la potencia intelectual creada» —es decir, a la nuestra— «una cierta luz, una luz inteligible porque emana de la primera luz»¹⁰¹. Así pues, Dios es la primera luz, inteligible: en la medida en que nuestro intelecto emana de Dios como primera luz, también a él se le da, y a justo título, el nombre de «luz». Así, no es una simple comparación y una simple analogía lo que hace que demos el nombre de «luz natural» a nuestro intelecto; se lo damos porque de cierta manera reproduce, en menor grado, el funcionamiento del intelecto divino. Esta fórmula se aplica o bien a nuestro intelecto funcionando en su potencia natural, que es la luz natural propiamente dicha, o bien a nuestro intelecto funcionando en la potencia sobreañadida de la gracia. Por consiguiente, nuestro intelecto merece el nombre de «luz natural» cuando es natural, porque incluso cuando es natural posee algo de divino. Por lo demás, un poco más adelante Tomás de Aquino se sirve de esta asimilación para justificar el hecho de que normalmente se dice que se ve todo en Dios. A aquellos que preguntan si podemos ver a Dios en vida, Tomás les responde que es imposible; una de las objeciones que se le pone es esta: en general, cuando se ve algo gracias a otra cosa, por supuesto que se ve aún mejor aquello gracias a lo cual se ve el resto. Cuando se ve los árboles gracias al sol, se ve también, evidentemente, el sol.

¹⁰¹ «Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi a prima luce derivatum», qu. 12, art. 2, conclusión.

Así, puesto que habitualmente se dice que vemos todas las cosas en Dios, vemos también a Dios. Y Tomás responde: la analogía no es buena, porque cuando decimos que vemos todas las cosas en Dios, no las vemos directamente en la esencia de Dios; al emplearla queremos decir que vemos las cosas sensibles, las cosas visibles, gracias a la luz natural. Ahora bien, la luz natural es, de cierta manera, Dios, pues es de origen divino. Citaré la fórmula: «La luz natural de nuestra razón es una cierta participación de la luz divina»¹⁰².

Así, se hace preciso matizar lo que se puede decir acerca de la luz natural. Esta no solo es el medio del conocimiento abstractivo, no solo es inferior al conocimiento profético, sino que en tanto que tal, en su funcionamiento propio, incluso cuando no es elevada por la gracia, es de origen divino, y es este origen divino lo que justifica el nombre de «luz» que se le otorga. Si es necesario insistir sobre este último rasgo, que es secundario en el interior del sistema de Tomás de Aquino, ello se debe a que, finalmente, Spinoza no dirá otra cosa, sino que dará una importancia excepcional a este rasgo, llegando a modificar el equilibrio entre este y los demás en ese léxico común.

Veamos ahora qué sucede dentro de la corriente heterodoxa del siglo XVI, sobre todo en Paracelso. Sin entrar en la descripción del conjunto del sistema paracelsiano, examinemos simplemente una distinción de base: el hombre tal como le conocemos está formado, en el fondo, por dos dimensiones. Por una parte, es un ser llamado a la salvación, y, por otra, es un animal, es bestial. En tanto que bestial, se caracteriza por el razonamiento, por el entendimiento del animal que produce fantasmas, fantasías. Estas fantasías no pueden sino engañarnos. En tanto que es un ser llamado a la salvación, posee otras dos fuentes de conocimiento que no son reductibles a las fantasías. Ambas proceden de Dios; son, por un lado, las luces de Cristo, y, por otro, las luces de la naturaleza. Tal distinción entre luz de Cristo y luz de la naturaleza introduce la noción de luz bajo una perspectiva que no es ya aristotélica, sino, al menos lejanamente, paulina, pues remite a la

¹⁰² «Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis», qu. 12, art. 11, ad. 3.

sucesión de la naturaleza y de Cristo y a la idea de que había ya un núcleo positivo en la ley natural.

De hecho, ¿cómo utiliza Paracelso esta idea de luz de la naturaleza? Ciertamente, si comparamos los diferentes textos en que habla de ella, no se trata de una operación del entendimiento; nos hallamos lejos de la doctrina y de las distinciones de Tomás de Aquino. Se trata más bien de una luz que la naturaleza misma nos da; no la naturaleza que es en nosotros, sino la naturaleza exterior. Dicho de otra manera, la naturaleza nos da a descifrar un cierto número de revelaciones que, precisamente, los fantasmas del entendimiento bestial nos impiden comprender. Por ello, el objetivo del hombre, por ejemplo, del médico, del filósofo que sigue la luz natural, consiste menos en entregarse a las operaciones de composición o recomposición —como hacen los otros médicos— que en dejar hablar a la naturaleza. Así, la luz de la naturaleza remite en primer lugar a lo que se ha de ver, a lo que se ha de comparar, y, muy a menudo, cuando Paracelso habla de la luz de la naturaleza, evoca casi inmediatamente el testimonio de los ojos o de la experiencia, o bien de la necesidad de viajar, menos para reflexionar que para aprender directamente de la luz natural. Así, la luz de la naturaleza es el hecho de que la naturaleza nos habla y de que, cuando nos habla, nos ilumina.

¿En qué consiste para el hombre el hecho de seguir la luz natural? Probablemente, se trata menos de deducir o de razonar en el sentido en que lo entendía Tomás de Aquino (esto es, de abstraer), que de inducir, comparar o extraer del material natural lo que la naturaleza ha depositado ya en ese material y está listo para ser leído y descifrado. ¿Cómo comprender la tesis de la luz de la naturaleza? Podemos sentirnos muy lejos de Spinoza de una cierta manera, pero, no obstante, un rasgo nos acerca a él, aunque sea a través de un desvío. Tomemos un ejemplo del *Liber Paragranum*. Es un texto en el que Paracelso critica muy violentamente a los médicos tradicionales porque o bien no saben referirse a la filosofía, o bien se refieren a una filosofía falsa: la de Aristóteles o la de Galeno. Lo que se hace preciso —dice Paracelso— es encontrar en el cielo y en la tierra lo que se encuentra en el hombre, comprender estos dos aspectos diferentes.

Comprensión que no nace de las divagaciones del cerebro [esto es, las fantasías que nacen del entendimiento bestial], sino de la luz

natural. Conocimiento que se revela en las obras de la sabiduría y en la razón de sus discípulos, mientras que el entendimiento bestial solo puede estremecerse de asombro. Este es el comienzo de toda sabiduría fundamental. La luz brillante visible y accesible para cada entendimiento bestial debe adquirir estos conocimientos. Quienes rechazan el testimonio de los ojos y permanecen al margen de esta luz se fían de las divagaciones del entendimiento bestial de donde han nacido la filosofía y la medicina de que acabamos de hablar. Así [mediante estas divagaciones] se defienden los enemigos de la luz natural. La luz de la naturaleza debe ser en nosotros tan pura como el oro, y ningún orín la debe atacar. Así pues, sabed distinguir el error. Aquellos [los médicos tradicionales] se alejan de la luz natural en la medida en que el orden es roto, pues no puede haber error sin esta ruptura del orden. Es preciso contradecir a aquellos que en su casa se jactan de limpidez y claridad¹⁰³.

Dicho de otra manera, lo que distingue al entendimiento, en tanto que fuente de errores, de la luz natural es que incluso cuando este entendimiento animal quiere referirse a la luz natural, no la mantiene en su orden; en lugar de dejarla en su limpidez y en su claridad, la traduce al desorden; quiere, por tanto, entregarse a sus operaciones: por ejemplo, esos médicos mezclan los diferentes humores salidos de la naturaleza en lugar de tomarlos tal como la naturaleza los ofrece, pues se creen superiores a la naturaleza. Recíprocamente, confiar en la luz natural es, por el contrario, no mezclar, no introducir el desorden ahí donde la naturaleza ha puesto espontáneamente cierto orden. Consiguientemente, podría decirse, utilizando un lenguaje moderno, que esta noción de luz natural es mucho más objetiva, mucho más exterior, que el concepto homónimo en Tomás de Aquino. Pero lo importante aquí es mucho menos esta definición propia del concepto en Paracelso, que remite a su medicina y al detalle de sus teorías, que el uso que hace de él. Este uso presenta dos aspectos. En primer lugar, es muy claramente (lo cual no era el caso en Tomás de Aquino) un instrumento crítico contra el error. En el fondo, Paracelso hace referencia a la luz natural cada vez que debe criticar a sus adversarios. Estos son, según él, los falsos sabios que no comprenden la luz na-

¹⁰³ Paracelso, *Oeuvres médicales*, París, P.U.F., 1968, pp. 49-50.

tural, o que la deforman, o que transforman sus productos. Así pues, la idea de luz natural, sea cual sea su definición propia, desempeña primero una función polémica, sirve en primer lugar para designar *a contrario* a aquellos que piensan mal. La luz natural es aquello a lo que debemos vincularnos para evitar, en el fondo, la imaginación, para evitar la fantasía. Es decir, para evitar las producciones arbitrarias, no reguladas, del entendimiento. La luz natural se muestra, por tanto, como siendo lo inverso de esas producciones arbitrarias no reguladas, esto es, el conocimiento según el buen orden.

Segundo aspecto: cada vez que Paracelso menciona la luz de Cristo y la luz natural, lo hace, ciertamente, para distinguirlas, pero para distinguirlas igualándolas en cierto modo. Aquí, la herencia de los textos de Pablo padece cierta torsión. Siempre insiste en el hecho de que cada una de ellas posee un dominio. Así, en la historia de la Salvación, ha habido para los antiguos el dominio de la luz natural y a continuación el dominio de Cristo. En el interior del mundo actual hay lo que concierne a la fe, lo cual remite a la luz de Cristo, y lo que concierne a la medicina o la astronomía, lo cual remite a la luz natural. Por consiguiente, el problema de las relaciones entre la fe, la luz de Cristo y la luz natural es un problema de delimitación de fronteras. Y lo esencial es que ninguna de las dos debe usurpar el terreno que delimita la otra. Pero, en cambio, una vez establecida tal delimitación, no se las puede oponer mutuamente; al contrario, se oponen conjuntamente a la falsedad de la imaginación. La luz de Cristo es alineada al lado de la luz natural contra los adversarios que Paracelso denuncia. Hay un texto muy claro a este propósito en la *Philosophia sagax*, donde Paracelso trata a aquellos de fariseos; en dicho texto se ve muy bien que hay tres campos, dos de los cuales son aliados, siendo el tercero el enemigo común (el campo del fariseo). Citémoslo:

Son los mismos que antes de la venida de Cristo habían comenzado a propagar la luz de la eternidad y la luz de la naturaleza. Y a través de ellos la verdad de estas dos luces ha sido ensombrecida. Observad bien que Cristo y los suyos no han quitado nada a la luz de la naturaleza [está claro, pues, que no hay oposición entre ellos]; al contrario, es el germen fariseo de quienes yerran por las escuelas lo que pretende romper y despojar de su poder a la natu-

raleza, y son los mismos quienes hacen esto a la vez contra Cristo y contra la luz natural. Son los muertos que entierran a los muertos [referencia a la palabra del Evangelio]. Esto quiere decir que no hay ninguna vida en su acción¹⁰⁴.

Así pues, el punto en común entre la luz de Cristo y la luz natural es que ambas son fuente de vida. Lo cual las opone conjuntamente al germen fariseo, es decir, a la fantasía del entendimiento desregulado, que es fuente de muerte.

¿Qué es de todo esto en la filosofía de Spinoza? Podemos dejar de lado provisionalmente lo que se ha identificado del lado de Tomás de Aquino y del lado de Paracelso, y considerar el comienzo del *TTP*. Hemos dicho más arriba que la primera aparición del término «luz natural» se encuentra en su capítulo I. Este capítulo está consagrado a la profecía. Para Spinoza, de lo que se trata es de distinguir entre la profecía y otro tipo de conocimiento, al que justamente designa con el nombre de conocimiento *natural*. De hecho, va a proceder de dos maneras: por una parte, va a entregarse a un análisis interno de la santa Escritura; por otra, va a razonar mediante un análisis lógico acerca de qué sean la profecía y el conocimiento natural. Se observará que nos encontramos inmediatamente después, desde el momento en que se trata de la luz natural, en un registro que es opuesto al de la luz profética; esto es, nos encontramos exactamente en el que era el ejemplo prioritario en Tomás de Aquino. ¿Cómo se construye esta oposición? Precisamente la oposición entre profecía y conocimiento natural es una oposición entre luz profética y luz natural, o más bien entre luz sobrenatural y luz natural. ¿Qué dice Spinoza de la luz natural? La atribuye cuatro caracteres. Primeramente, todo el mundo la posee. En segundo lugar, es tan divina como la otra. Por tanto, se la podría llamar también luz divina o luz sobrenatural, pues también ella nos viene de Dios. Se ha de señalar que esta idea de la divinidad, del origen divino, de la luz natural, se encontraba también en Tomás de Aquino, aunque Spinoza le conceda una importancia estratégica mucho mayor. En

¹⁰⁴ *Astronomia magna oder die ganze philosophia sagax der grossen und kleinen Welt*, en *Werke*, Bd. III, besorgt v. W.-E. Peuckert, W. B. Darmstadt, 1976.

tercer lugar, ¿en qué se funda? En la estructura de nuestra alma (pero Spinoza no proporciona aquí explicación alguna sobre la producción en el alma de esta luz). Y en cuarto lugar, ¿sobre qué trata, cuáles son sus objetos? Tal vez todos los objetos posibles. Pero en este capítulo sus objetos no son enumerados. Simplemente se lee en él que hay objetos que escapan a esta luz natural¹⁰⁵.

En cambio, ¿qué se dice de la luz profética? Al contrario, solo algunos la poseen. También ella es de origen divino, pero no más que la otra. Aquí se plantea un problema: ¿por qué se la llama especialmente luz sobrenatural y divina, dado que la otra lo es también? Respuesta: precisamente a causa de la primera característica. Porque el vulgo está siempre sediento de cosas raras y extrañas.

Las cosas que conocemos por la luz natural dependen exclusivamente del conocimiento de Dios y de sus eternos decretos. Pero como este conocimiento natural es común a todos los hombres, puesto que depende de fundamentos que son comunes a todos ellos, el vulgo no lo estima tanto como al otro, ya que ansía siempre cosas raras y ajenas a su naturaleza y desprecia los dones naturales; por eso, al hablar del conocimiento profético, excluye expresamente de él el natural. Pero lo cierto es que se puede llamar conocimiento divino con el mismo derecho que otro cualquiera, puesto que nos es dictado, por así decirlo, por la naturaleza de Dios, en cuanto que participamos de ella, y por sus decretos¹⁰⁶.

Así pues, las dos son divinas. Simplemente sucede que dado que una de ellas —el conocimiento profético— cuenta con pocos elegidos, es más apreciada, pues el vulgo admira lo que es raro. Es, pues, en el nivel de la opinión, en el nivel de la imaginación del vulgo, donde el conocimiento profético es considerado superior al otro, y más divino que él.

¹⁰⁵ A continuación, y sobre todo al final del capítulo XV, se aprenderá que el conocimiento de la salvación de los ignorantes le está (de hecho o de derecho) cerrado.

¹⁰⁶ *TTP*, cap. I. [*Nota del traductor*: ofrecemos aquí y en las notas siguientes de este capítulo la traducción de Atilano Domínguez para Alianza Editorial, Madrid, 2003 (pp. 76-77).]

En tercer lugar, ¿qué lo hace posible? Spinoza responde que no lo sabe. Ello es muy digno de nota, pues por lo que hace al conocimiento natural, a la luz natural, Spinoza no daba, finalmente, muchas explicaciones. Simplemente decía que estaba fundada en la estructura de nuestra alma y que la estructura de nuestra alma remitía a nuestra participación en el entendimiento divino. Pero esto no constituía en grado alguno una explicación; era el índice de una explicación posible. Para nada es comparable con lo que por ejemplo se encuentra en la segunda Parte de la *Ética*. Sin embargo, aquí Spinoza dice claramente, por lo que se refiere a la luz profética, que no se sabe cuál es su causa, y que, por lo demás, esto es poco importante, pues lo que nos importa de ella es el *hecho* de que se dé: el hecho de que está ahí y de que se la encuentra en la Biblia —y no se ha de buscar una explicación en la Biblia.

En cuarto lugar, ¿a qué objetos se extiende? Aparentemente esta es su única superioridad. Se extiende a más objetos que el conocimiento por la luz natural. Así pues, finalmente, lo único que justifica al prefijo «sobre» en el adjetivo «sobrenatural» no es el origen ni el valor; es simplemente que aparentemente existen objetos sobre los cuales la luz natural no puede informarnos pero la luz sobrenatural sí. Por tanto, esta va más lejos que aquella. Spinoza deja completamente de lado, por ahora, la cuestión de saber si en otros asuntos va menos lejos, o si es incapaz de informarnos acerca de ellos. En lo que sigue del *TTP* aprenderemos que es efectivamente incapaz de informarnos acerca de lo que pertenece al orden de las ciencias de la naturaleza; pero aquí esto no se anuncia directamente.

Así, este capítulo primero del *TTP* procede a una suerte de rehabilitación de la luz natural en relación a la luz profética o sobrenatural gracias a una simple modificación de los rasgos que la caracterizan en la tradición escolástica. En el fondo, Spinoza no dice nada diferente de lo que dice esa tradición escolástica; simplemente lo dice invirtiendo el orden de las prioridades. Trae al centro de la reflexión el carácter divino de la ley natural, y ello basta para arrastrar todo lo demás.

¿Qué conclusión saca Spinoza de esta igualdad de principio entre la luz natural y la otra? Hay que separar las conclusiones que dependen de la igualdad de contenido y las que dependen de la di-

ferencia de extensión. Primeramente la igualdad de contenido: es descubierta en los capítulos XII-XV, cuando Spinoza enuncia lo que los comentadores han denominado «credo mínimo». Una vez eliminados los ritos inútiles y las creencias propias de cada cual, del *ingenium* de cada individuo o de cada nación, ¿qué queda de común en todas las religiones, lo cual es necesario para que una religión sea útil en una sociedad? Siete dogmas. Ahora bien, estos siete dogmas pueden ser producidos de dos maneras. Pueden sernos enseñados por la luz natural –pueden ser deducidos, por tanto, de manera racional–, o bien pueden sernos revelados por la luz profética. Por lo demás, y por lo que se refiere a un cierto número de estos dogmas, Spinoza hace el esfuerzo de proporcionar varias versiones de su contenido y de indicar la equivalencia entre estas versiones. Por ejemplo, el primero de estos dogmas es que existe un Dios modelo de vida verdadera. Spinoza observa: poco importa que por «modelo de vida verdadera» se entienda lo que los filósofos entienden por ello, es decir, un dios principio del mundo (algo que la luz natural nos revela), o bien un dios que habría creado el mundo, como nos enseña la Biblia. Dicho de otra manera, la creación del mundo por un dios dotado de una voluntad personal según la enseñanza bíblica, es decir, la revelación profética, y la existencia de un principio del mundo irreducible a los aspectos antropomórficos del Dios de la Biblia, tal como la luz natural nos lo enseña, son dos versiones equivalentes de una misma idea, a saber, la existencia de un dios modelo de vida verdadera. Lo mismo sucede con prácticamente todos los principios del *credo mínimo*, incluido, por lo demás, la idea de que hay un castigo para los pecados. Lo cual puede parecer extraño en relación a las ideas spinozistas, pero Spinoza hace el esfuerzo de decir: que se considere este castigo como sobrenatural o bien como natural. El castigo sobrenatural es efectivamente aquel del que habla la Biblia, es decir, el castigo de los malvados por un Dios providencial. El castigo que puede enseñarnos la luz natural es simplemente –se puede suponer a partir de lo que se lee en el *TTP* o en el *Tratado político*– la ruina de los Estados cuando un cierto número de vicios se ha expandido.

En segundo lugar, la diferencia de extensión. ¿Hay algo que la luz natural no nos enseñe y que, al contrario, nos sea enseñado por la luz profética? En el texto de Spinoza esto está muy claro: existe

una cosa que es enseñada por la Biblia, a saber, la salvación de los ignorantes, y que no podemos demostrar por la razón. Así pues, este dogma único parece ser testimonio del hecho de que la luz sobrenatural va más lejos que la luz natural. Habría que pensar, pues, que queda una suerte de reserva en Spinoza, a menos, por supuesto, que se piense que esta fórmula de Spinoza es una simple concesión a los teólogos de su tiempo. Pero les hace tan pocas en el conjunto de su libro que ello parece muy poco verosímil, y no encaja con el resto. Es preciso señalar cómo Spinoza interpreta este dogma de la salvación de los ignorantes. Se toma la molestia de decir que si este dogma no es demostrable mediante nuestra razón, sin embargo, ha sido enunciado por Cristo. Ahora bien, el estatuto de Cristo en el *TTP* es bien conocido. Cristo no es considerado en grado alguno como un profeta. Al contrario, es visto como un filósofo. Si se llega hasta el final de la tesis del entendimiento de Cristo, ello quiere decir que Cristo ha podido conocer la tesis de la salvación de los ignorantes por la luz natural. Así, lo que es limitado no es la luz en tanto que tal, sino nuestra propia luz natural. Aún no hemos logrado demostrar el dogma de la salvación de los ignorantes, pero tal vez la luz natural de alguien que ha probado la superioridad de su entendimiento puede llegar tan lejos como la luz sobrenatural de la profecía. Desde este momento, si se toma en serio el estatuto de Cristo en el *TTP*, no le queda ya nada a la luz profética, ni siquiera cuantitativamente, y ciertamente nada cualitativamente que la sitúe por encima de la luz natural.

Dejemos ahora de lado el capítulo I. Vayamos directamente al capítulo VII, en el que Spinoza aborda la cuestión de la interpretación de la Escritura. Esta cuestión de la hermenéutica bíblica es el punto nodal de la mayor parte de las discusiones de la Edad moderna acerca de las relaciones entre Razón y religión. En efecto, en este momento casi todo el mundo está de acuerdo en el hecho de que ya no hay profetas¹⁰⁷. O sea, casi todo el mundo está de acuerdo en esta época en que cuando queremos comparar la luz natural con la luz profética, ello significa que debemos comparar la luz natural actual con la luz profética del pasado. Dicho de otra

¹⁰⁷ Hay excepciones. A finales de siglo, Jurieu será una.

manera, la luz profética tan solo existe para nosotros bajo la forma condensada de la Escritura santa, en la que ha sido referida por escrito. Ciertamente, Spinoza, como Hobbes y como todos aquellos que tratan la cuestión, se plantea el problema abstracto, por ejemplo, de saber mediante qué signo distinguir a un profeta verdadero de uno falso. Es uno de los lugares clásicos de la discusión: la Biblia misma nos dice que hay falsos profetas. Esto es, el texto sagrado mismo nos enseña a desconfiar de las profecías, o al menos de ciertas profecías (Hobbes insiste en ello pesadamente). Hay todo un repertorio de discusiones clásicas sobre la cuestión del reconocimiento del profeta. Ahora bien, Spinoza también aborda toda esta cuestión, pero teniendo el cuidado de precisar que jamás los encontramos en la actualidad; ahora, el único medio de que disponemos para encontrar la profecía es el de leerla a través de la Escritura santa. Así pues, a partir del momento en que se vive en una época en la que todo el mundo, o casi, está de acuerdo en que ya no hay profetas reales, en que la profecía se ha detenido con Cristo, la sola cuestión de la comparación entre las dos luces es finalmente la cuestión de la interpretación de la Escritura santa. ¿Qué es lo que permite interpretarla?

A partir de los debates del siglo XVI, se ha propuesto un cierto número de criterios. El criterio católico, que consiste en la tradición junto con el magisterio, en el papa y los concilios. El criterio judío, con la ley oral que comenta a la ley escrita. Y el criterio protestante, con el rechazo tanto de la ley oral como del magisterio, es decir, la explicación de la ley escrita por la ley escrita misma y por ella sola. En fin, existe aún otro criterio, que es el de los protestantes heterodoxos: la interpretación por el Espíritu. Por supuesto, cada uno de estos criterios conduce a un cierto número de contradicciones y de absurdos. Para convencerse de ello basta con leer a cada uno de los autores de esta época: cada uno de ellos nos explica ampliamente las contradicciones y los absurdos de los demás. Spinoza se asocia al principio protestante de la *scriptura sola*, pero modificándolo considerablemente: en él, este principio no significa que toda la Biblia aclare toda la Biblia como palabra divina; en el interior de la Biblia solo una parte es palabra de Dios (es esto lo que Spinoza llama «teología»). Por tanto, la Escritura santa comprende esencialmente dos partes: la palabra de Dios, que

es su núcleo, y todo lo demás: las historias, los relatos, las leyes, que son como su envoltorio. Solamente ese nudo es, hablando propiamente, la teología; no es cuestión de explicar la palabra de Dios por la totalidad de la Escritura santa; todo lo más, se la puede ilustrar por la Escritura santa. La homogeneidad que suponía el principio protestante de la *scriptura sola* desaparece en Spinoza; al contrario, es preciso separar los libros de la Biblia para llegar a comprender lo que querían decir sus autores. Ahora bien, nosotros no estamos en igualdad de condiciones con ellos; de ahí la necesidad de todo un trabajo extremadamente complejo de arqueología, de filología, de lingüística, de depuración de un texto e incluso de psicología comparada.

Por ejemplo –y son estos los dos ejemplos clásicos del capítulo VII del *TTP*– cuando se ve a Moisés decir que Dios es un fuego y que Dios es celoso, ¿cómo interpretar estas dos frases? Para los cristianos del siglo XVII es claro que Dios no es un fuego ni es celoso. Entonces, ¿qué se ha de comprender cuando es Moisés quien lo dice? ¿Acaso, so pretexto de que esas dos frases, tomadas literalmente, son falsas, debemos decir que también son falsas en el espíritu de Moisés? ¿Que se expresa metafóricamente? ¿Acaso, al contrario, en nombre de una lectura absolutamente literal, debemos concluir que Moisés, puesto que lo ha dicho, lo piensa; esto es, que en los dos casos se ha de creer en lo que dice o rechazarlo todo de una vez? Spinoza no responde de la misma manera a estas dos tesis. Por aplicación del principio de la explicación de la Escritura por la Escritura, si estudiamos el conjunto del pensamiento de Moisés comparando todos los textos que poseemos de él o todos los textos que nos refieren su pensamiento, y, por otra parte, si comparamos lo que nos es dicho en la Biblia acerca de la mentalidad de los hebreos, parece que los hebreos de su tiempo, y sobre todo él mismo, no confundían a Dios con los elementos materiales; incluso se caracterizaban a sí mismos en su oposición a los ídólatras por este rasgo. Así, se puede reconstruir una suerte de psicología del personaje Moisés. Lo que nosotros sabemos de su anti-idolatría nos permite tomar metafóricamente la fórmula «Dios es un fuego». En cambio, por lo que hace a la fórmula «Dios es celoso», cuando consideramos el conjunto del pensamiento de Moisés, siempre de la misma manera, en la coherencia de los textos que lo refieren, nos

damos cuenta de que para nada tiene la idea griega según la cual Dios no sufre pasiones. Al contrario, dice a menudo que Dios se ha arrepentido, que ha entrado en cólera, que Dios se ha vengado. Así pues, que Moisés haya dicho en sentido propio que Dios es celoso, es algo perfectamente coherente con el resto de la psicología mosaica. Lo que es interesante aquí es la diferencia de tratamiento de las dos frases: una debe ser tomada en sentido literal; la otra, en sentido metafórico. Nada en la literalidad del texto permite distinguirlas. Nada desde el punto de vista de la verdad permite tampoco diferenciarlas, pues consideramos a ambas como falsas, no solo desde el punto de vista del sistema spinozista, sino incluso desde el punto de vista de lo que en general piensan los cristianos de la segunda Reforma y los cartesianos. Lo que permite efectuar esta distinción es esa figura intermediaria en que consiste la mentalidad de Moisés tal como la reconstruye una arqueología de la Escritura santa.

Con esto se mide bien en qué consiste finalmente la aplicación del principio de la *scriptura sola*. En el fondo, consiste en la elaboración de un cierto número de medios de comparación filológica, arqueológica, psicológica que consideran la Escritura como un objeto exterior, que no pretenden añadirla nada y que se dejan instruir por las unidades que se encuentran en ella. Spinoza se comporta en relación con el material bíblico exactamente como Paracelso pretende comportarse en relación al material «naturaleza exterior». De lo que se trata es de descifrar lo que nos da a leer sin que aportemos lo que procede de nosotros, hasta tal punto, por lo demás, que Spinoza rechaza que proyectemos nuestra propia razón sobre la Biblia. Es esto lo que le opone a Maimónides e incluso a su amigo Lodewijk Meyer. Ahora bien, para designar esta actitud Spinoza emplea un término preciso: «luz natural». Al final del capítulo VII escribe:

Pienso haber mostrado así el verdadero método de interpretar la Escritura y haber explicado suficientemente mi opinión sobre el mismo. No dudo, por lo demás, que todo el mundo verá ya que este método no exige otra luz que la natural. La naturaleza y la virtud de este método consiste principalmente, en efecto, en deducir y concluir, por legítima consecuencia, las cosas oscuras a partir de las conocidas o concedidas como tales. Y esto, justamente, es lo

que exige nuestro método. Y, aunque concedamos que este método no basta para averiguar con certeza todo lo que aparece en los Sagrados Libros, esto no se debe a fallos del método, sino a que el camino que este enseña ser verdadero y correcto nunca fue hollado ni practicado por los hombres...¹⁰⁸

Esto aproxima el método que Spinoza aplica al estudio de la Escritura a toda una serie de métodos modernos concernientes a las ciencias de la naturaleza o a las ciencias de la historia. Spinoza renuncia a la idea de una interpretación total. Hay cosas que nunca llegaremos a explicar. Hay un cierto número de palabras hebreas que ha desaparecido y de las que jamás se sabrá su sentido auténtico. No solo renuncia a una explicación total, sino que, sobre todo, enuncia que, finalmente, ello no tiene mayor importancia. Para saber qué es esencial en la Biblia, el sentido exacto de tal o cual pasaje oscuro es poco importante. En el fondo se comporta como un arqueólogo que dice que si llegamos a reconstituir el noventa por ciento de la historia de un pueblo se puede comprender a pesar de todo, en general, qué ha pasado en su historia y la sucesión de sus regímenes políticos. Así pues, la salvación no está ligada a una inreligibilidad total del texto divino. Lo esencial puede ser comprendido incluso aunque haya cosas que están definitivamente perdidas. Y lo que está definitivamente perdido no lo está por causa de la debilidad de la luz natural, sino por causa de un carácter común a todos los textos, tanto profanos como sagrados, a saber: su lejanía respecto de nosotros. Spinoza prosigue:

Solo nos resta, pues, examinar las sentencias de los que *discrepan* de nosotros. La primera que se ofrece a nuestro examen es la de aquellos que afirman que la luz natural no tiene fuerza para interpretar la Escritura, sino que para ello es indispensable la luz sobrenatural¹⁰⁹.

¿A quién se apunta aquí? En un primer momento, a todos aquellos calvinistas, o, por supuesto, a todos los protestantes heterodoxos, que subordinan la letra al espíritu y dicen: «de nada sirve

¹⁰⁸ *TTP*, cap. VII, p. 214 de la traducción española citada.

¹⁰⁹ *Ibid.*

poseer el texto completo de la Biblia si no se está iluminado interiormente por el espíritu». En este caso, el espíritu es, claramente, la luz natural. Pero, a través de ellos, se trata más generalmente de atacar a todos aquellos que piensan que la luz sobrenatural es superior a la luz natural.

Qué sea, en cambio, esa luz que se añade a la natural, dejo que lo expliquen ellos. Por mi parte, solo puedo conjeturar que ellos han querido confesar, con términos más oscuros, que también ellos dudan, en la mayor parte de los casos, del verdadero sentido de la Escritura. Pues si nos fijamos en sus explicaciones, constataremos que no contienen nada sobrenatural, sino que no son, incluso, más que simples conjeturas. Compárense, si no, con las explicaciones de aquellos que confiesan ingenuamente que no poseen ninguna otra luz que la natural, y se comprobará que son totalmente similares, es decir, humanas, largamente meditadas y halladas con trabajo. En cuanto a su afirmación de que la luz natural no basta para esto, consta que es falsa. Por una parte, en efecto, ya hemos demostrado que la dificultad de interpretar la Escritura nunca ha surgido de la falta de fuerzas de la luz natural, sino únicamente de la negligencia, por no decir malicia, de los hombres que descuidaron la historia de la Escritura, mientras podían elaborarla; y por otra parte, esa luz sobrenatural es (como todos, si no me engaño, confiesan) un don divino que solo se concede a los fieles. Ahora bien, los profetas y los apóstoles solían predicar no solo a los fieles, sino sobre todo a los infieles y a los impíos. Por tanto, estos eran capaces de entender el pensamiento de los profetas y los apóstoles...¹¹⁰

¿Qué concluir de estas frases del capítulo VII? En primer lugar, que dentro del marco de la teoría de la interpretación, la palabra divina misma, a fin de cuentas, está sometida al control de la palabra natural. Es cierto que se ha anunciado al principio del *Tratado* que hay, de un lado, la luz natural, y, del otro, la luz sobrenatural, pero la luz sobrenatural profética solo es conocida mediante la Escritura santa, y la Escritura santa solo puede ser comprendida por la luz natural. Desde ese momento, la luz natural lo controla todo. Además, ¿qué definición de lo sobrenatural queda aquí? Finalmente, lo

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 214-215 de la trad. esp. cit.

sobrenatural —de lo cual, al comienzo del *Tratado*, no se conseguía captar bien la diferencia con lo natural— ha encontrado su verdadero nombre: es lo más oscuro. La única característica que poseen propiamente las explicaciones sobrenaturales es que son más oscuras que las demás; o que, cuando todas son oscuras, las explicaciones naturales no dudan en reconocer que chocan con una oscuridad que es necesaria, mientras que las explicaciones sobrenaturales tratan de ocultarlo (mediante la metáfora, la interpretación alegórica o el culto del misterio). De ahí esta conclusión:

... la norma de interpretación no debe ser nada más que la luz natural, común a todos...¹¹¹

El hecho de que Spinoza, al insistir sobre la luz natural, añada que es «común a todos», es decisivo. Es su carácter de universalidad en todos los hombres lo que le permite ser candidata al papel de instrumento crítico universal.

Nos queda por evocar un tercer problema: el de la diferencia entre luz natural y Razón. Hemos señalado más arriba que la luz natural no aparece en la *Ética*. En cambio, lo que aparece en la *Ética* es la Razón. ¿Cuál es la diferencia o la concordancia entre estos dos conceptos? Hay algo, ciertamente, que los aproxima absolutamente: tanto la una como la otra constituyen lo contrario de la imaginación. En el *Tratado*, la luz natural es lo otro que la imaginación profética; por tanto, ocupa el mismo lugar que el segundo y el tercer género de conocimiento en la *Ética* por oposición al conocimiento imaginativo del primer género. Sin embargo, son introducidas de manera diferente. La Razón es introducida de manera explicativa en la *Ética*, mientras que aquí, como hemos visto, la luz natural lo es de manera descriptiva. Pero no hay incompatibilidad alguna entre la descripción y la explicación. En el caso de la Razón en la *Ética*, se nos dice enteramente cómo es producida, exactamente como en el caso de los errores de la imaginación. El Apéndice de la primera Parte y la Parte segunda están totalmente consagrados a ello. El hecho de que entre los objetos externos y nosotros mismos haya un

¹¹¹ *Ibid.*, p. 221 de la trad. esp. cit.

cierto número de propiedades comunes tiene como consecuencia que a esas propiedades comunes les corresponden en nuestro espíritu las nociones comunes, y esas nociones comunes no pueden ser sino adecuadas, pues lo que procede de nuestro cuerpo no perturba en este caso a lo que corresponde al cuerpo exterior. El principio de la imaginación consiste en que, por ejemplo, cuando veo el sol, se produce en mi cuerpo una imagen (la imagen es una cosa corporal) del sol que de hecho es una resultante de la acción del sol, objeto externo, y de la acción de mi cuerpo. La idea que en mi espíritu se corresponde con esta imagen es una idea falsa, no tanto porque introduzca una ilusión a propósito del sol, cuanto porque mezcla la representación del sol y la representación de mi cuerpo. En cambio, cuando poseo la representación de las propiedades comunes, no puede haber mezcla, pues mi cuerpo y el objeto exterior poseen la misma propiedad.

Todo esto le permite a Spinoza retomar el término clásico de «noción común», pero otorgándole otro sentido: mientras que para los estoicos las nociones comunes son nociones que son comunes a todos los hombres, en Spinoza las nociones comunes son aquellas que solo son comunes a todos los hombres porque son comunes, en primer lugar, a los hombres y a la naturaleza exterior. Las primeras son, por tanto, en primer lugar, las nociones de espacio, de movimiento, de extensión, las cuales son necesariamente adecuadas. A partir de aquí se puede poner en retirada a los efectos de la imaginación si, en lugar de representarnos las cosas visibles a partir de las consecuencias de sus propiedades singulares, nos las representamos a partir de las consecuencias de las nociones comunes. Así pues, la idea astronómica del sol no provendrá de mi noción sensible del sol; provendrá de lo que construya la astronomía a partir de las ideas del espacio y el movimiento. Esta es la lección de la *Ética*: una reconstrucción genética tanto del error como de la razón.

En el *TTP* no encontramos nada de todo esto. En el *TTP* Spinoza se contenta con decir que la luz natural es verdadera porque tiene un origen divino, porque no nos engaña. En la *Ética* se sabe por qué la Razón no nos engaña.

Por ello se podría concluir que estos dos conceptos designan la misma facultad, pero en un caso enraizando la explicación de sus efectos en el funcionamiento de nuestra naturaleza y en las rela-

ciones entre nuestra naturaleza y la naturaleza exterior (es lo que sucede en la *Ética*); y en el otro caso, simplemente enunciando un principio general bajo la forma heredada de la Escolástica (pues prácticamente la fórmula de Spinoza sobre nuestro intelecto y el intelecto divino se halla casi tal cual en Tomás de Aquino), pero dando a este principio general un relieve que no posee en la Escolástica.

Sin embargo, hay un segundo carácter de la idea de luz natural que no posee la idea de Razón en la *Ética*. Por supuesto, en la *Ética* la Razón se opone a la imaginación, pero no se puede decir que haya un uso polémico de la noción de Razón. Por el contrario, en el *TTP* la luz natural, cada vez que es mencionada, sirve directa o indirectamente para entrar en polémica con los diferentes usos de la luz sobrenatural. Así pues, en cierta manera, la luz natural es lo mismo que la Razón, lo mismo que será la Razón en el *corazón* del sistema; pero aquí estamos en la *periferia* del sistema, en un lugar donde es importante *convencer* al público en un medio dialógico; no a partir de los conceptos propios del sistema, sino a partir de lo que se recibe de la cultura común. Y el término «luz natural» permite, finalmente, recibir dos temas mayores de esa cultura: de la cultura escolástica procede la idea de un vínculo entre el intelecto humano y el intelecto divino que legitima al entendimiento humano oponiéndolo a lo imaginario; y, además, a través de la herencia que procede de los heterodoxos, la idea de que esa luz que se da en cada hombre permite criticar y volver la acusación de impiedad contra los teólogos, contra los partidarios de la Escuela, contra todos aquellos que defienden un saber tradicional.

Se podría plantear una pregunta suplementaria a propósito de los lectores de Spinoza. Estos son, ciertamente, cartesianos, los hombres de la segunda Reforma, y otros... Pero conocemos de manera precisa a un cierto número de sus lectores posibles; entre ellos es preciso contar, por ejemplo, al círculo de sus amigos y correspondientes más próximos, ilustrados en figuras como Pieter Balling o Koerbagh¹¹². Ambos han escrito, y poseemos sus trabajos. En sus escritos, es muy llamativo que el término «luz» –no necesariamente

¹¹² Balling es el destinatario de la Carta del 20 de julio de 1663. No se ha conservado correspondencia entre Spinoza y Koerbagh.

«luz natural», sino «luz»— aparece muy frecuentemente. Así, el *TTP* (y no la *Ética*) habla su mismo lenguaje. Dos ejemplos: Pieter Balling ha escrito una obra que se llama *La luz sobre el candelabro* (una vez aparecida fue utilizada en medios como el de los cuáqueros), fechada en 1662 —ocho años antes que el *TTP*, es decir, en un momento en que Spinoza comienza a estar cerca de Balling pero todavía no ha publicado nada—. En esta obra, Balling critica a la Iglesia instituida en nombre del derecho de todos los hombres a acercarse a Dios. Ahora bien, este derecho, mejor, este deber de todos los hombres de acercarse a Dios, tiene un nombre: es «la luz». ¿Se trata de la luz natural, o de la sobrenatural? Constatamos una suerte de indistinción entre ambas; lo que es importante es que esta luz es una luz individual; no es la luz de la Iglesia, sea la Iglesia católica o la Iglesia calvinista oficial; no es la luz de una institución. Es una luz que brilla en el interior de cada individuo y que le otorga un derecho inalienable a juzgar los textos, las instituciones y los comportamientos del prójimo; le impone, además, el deber de sacar conclusiones de ese juicio.

Balling, naturalmente, está más cerca de una concepción iluminista que de una concepción racionalista, pero, en cambio, dos años antes de la publicación del *TTP*, otro amigo de Spinoza, Adriaan Koerbagh, había redactado un libro que también llevaba la palabra «luz» en su título: se trata de *La luz en lugares tenebrosos*. En él, al contrario, la luz está muy cerca del concepto de luz que encontraremos en el siglo XVIII en los círculos más hostiles al cristianismo: se trata de una razón crítica que permite afirmar que Cristo no es el hijo de Dios, que no hay mucho que sacar de la Escritura santa, que todos los milagros son imposturas; estamos, pues, ante un texto más «libertino» que el *TTP*. Lo característico es que, aunque Balling y Koerbagh representan de cierta manera los dos extremos de un abanico en el círculo de Spinoza, ambos piensan la razón crítica o la intervención crítica del espíritu que caracteriza al individuo mediante el término único de «luz». Lo cual explica perfectamente su presencia en el *TTP*, aunque Spinoza, a su vez, lo incurva hacia sus propias perspectivas sistemáticas.

El amor en el *Tratado de la reforma del entendimiento*

Resulta paradójico tratar de un concepto, el amor, en un texto que apenas habla de él, y tanto más si se considera lo difícil que es interpretar un texto inacabado y considerado marginal comparado con la gran obra de Spinoza, la *Ética*. Y, sin embargo, si ponemos un poco de atención, nos daremos cuenta de que, en el momento en que Spinoza escribe, es difícil evitar la cuestión del amor. Al menos por dos razones.

Primero, porque la mayor parte de los filósofos de la Edad moderna, en su teoría de las pasiones, otorgan un lugar esencial al amor, que viene a reemplazar a la cólera como pasión paradigmática: cuando un antiguo pretende tratar de las pasiones, piensa inmediatamente en la cólera, locura efímera, que, debido a su espectacularidad, ilustra particularmente qué es una pasión. Cuando un moderno quiere hablar de las pasiones, piensa inmediatamente en el amor, del cual el término «pasión» se ha convertido en sinónimo. Incluso será una particularidad del spinozismo desarrollado, el de la *Ética*, no poner ya al amor en el primer plano de las pasiones, sino considerarle como una pasión derivada, cediendo el protagonismo a la alegría y la tristeza.

A continuación, porque el amor ocupa el primer plano también antes de la filosofía moderna: es objeto de numerosos tratados o diálogos, sobre todo en el marco del humanismo neoplatonizante, algunos de los cuales han podido influir sobre Spinoza.

Pero, paradójicamente, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, si Spinoza se refiere a una cultura exterior a su propia filosofía, no se refiere a los grandes tratados sobre el amor, ni a la teoría cartesiana de las pasiones, sino al amor tal como lo encontramos en el teatro. En los párrafos 82 y 83, Spinoza habla de *fabulae amatoriae*. ¿De qué se trata? Alexandre Koyré traduce por «historias de amor», pero en realidad se trata del teatro amoroso, de las comedias centradas en el amor¹¹³; ¿en cuáles piensa Spinoza? La mayoría de las comedias de los siglos XVI y XVII están centradas en la historia de dos enamorados que no consiguen unirse, presa de todo tipo de obstáculos (impedimentos por parte de sus padres, secuestros, etc.), y al final del quinto acto, por fin, consiguen casarse. Pero antes de las comedias de la Edad moderna, están, sencillamente, las comedias antiguas, las de Plauto y Terencio, de las cuales sabemos que eran muy bien conocidas por Spinoza, quien las cita a menudo, y en cuya representación ha participado siendo alumno en la escuela de Van den Enden. Y hay también eso que sirve de material para el teatro: en la literatura latina, las *Metamorfosis* de Ovidio, que con frecuencia son historias de amor, o, más recientemente, en la literatura italiana, el *Orlando furioso*.

Ahora bien, ¿qué dice Spinoza de esta literatura amatoria? Se refiere a ella a propósito de la memoria:

La memoria se fortalece también sin el auxilio del entendimiento, a saber, con la fuerza en virtud de la cual la imaginación o el sentido llamado común son afectados por una cosa corpórea singular. Digo *singular*, pues la imaginación solo es afectada por cosas singulares. En efecto, si alguien lee una *fabula amatoria* [una sola historia de amor], la retendrá perfectamente mientras no lea otras del mismo género, ya que entre tanto ella se afirma sola en su imaginación. Pero si hay varias del mismo género, las imaginamos todas a la vez, y se confunden fácilmente [...] ¿Qué será, pues, la memoria? No otra cosa que la sensación de las impresiones del cerebro acompañada del pensamiento de la duración determinada de la sensación [...] En cuanto a saber si las ideas mismas están sujetas a corrupción, lo veremos en la *Filosofía*. Y si a alguien le pareciere esto

¹¹³ Cf. *TIE*, § 83: «sicut ex exemplo comoediae modo allato»: «como en el ejemplo de la comedia que acabo de citar».

demasiado absurdo, bastará, para nuestro propósito, con que piense que la cosa es retenida tanto más fácilmente cuanto más singular es, como se ve por el ejemplo de la comedia que acabamos de ofrecer. Además, cuanto más inteligible es la cosa, más fácilmente también se la retiene. De donde se sigue que no podremos no retener la cosa más singular, con tal de que sea inteligible¹¹⁴.

En suma, hay dos maneras de memorizar bien una cosa: o porque es singular, o porque es inteligible (o aun porque es las dos cosas a la vez). Ahora bien, cuando Spinoza quiere poner un ejemplo de singularidad, lo toma de las historias de amor; cuando quiere un ejemplo de inteligibilidad, renuncia a las comedias amorosas. Por tanto, la materia del amor es algo que no pertenece al orden de lo inteligible, sino al de la imaginación, que está sujeto a confusión y que solo se puede retener si tan solo se conoce un caso singular.

Se puede poner un ejemplo, un ejemplo en el que Spinoza se equivoca, lo cual, paradójicamente, le da la razón. En el capítulo VII del *Tratado teológico-político* cita una historia de amor, el *Orlando furioso*, y afirma que en este libro se ve a Orlando montar un caballo alado. Ahora bien, es otro personaje, Rogerio, el que secuestra a Angélica montando un caballo alado: Spinoza, por tanto, se equivoca, pero, justamente, este error que comete al citar de memoria prueba que, efectivamente, ha confundido dos historias de amor, la de Orlando con la de Rogerio, porque se asemejan demasiado, y atribuye a una el detalle que en el texto de Ariosto le es atribuido a la otra. El error mismo que Spinoza comete al citar muestra, pues, la validez de su tesis teórica.

¿Hay en el *Tratado de la reforma del entendimiento* otra cosa sobre el amor que esta reducción a lo imaginario, sujeto a confusión porque es repetitivo? En otras dos ocasiones aparece el amor en el *Tratado*, pero, más que tranquilizarnos, nos sorprenden.

a) La primera vez que aparece lo hace en los párrafos 9 y 10. Recordemos que nos hallamos ante un narrador que explica que la experiencia le ha enseñado que todo lo que sucede frecuentemente en la vida común son cosas vanas y fútiles, que provocan un efecto

¹¹⁴ TIE, §§ 82-83.

que trastorna al alma, y que, habiendo querido escapar a esas conmociones del alma, el narrador ha buscado algo que, una vez encontrado y adquirido, le proporcionase una alegría eterna y lo más grande posible. Durante mucho tiempo ha tergiversado las cosas antes de poner en práctica un nuevo proyecto de vida (una nueva «institución» de vida) que le permita preferir la búsqueda de esa alegría eterna y cierta antes que la búsqueda de bienes inciertos de los que hasta ahora ha gozado y que se han revelado, en determinados aspectos, engañosos. Todo este relato está compuesto sin ninguna nominación explícita del amor. Después, el narrador muestra qué ha hecho para abandonar la etapa de la duda: una «meditación asidua» le ha mostrado que la fijación sobre los bienes de la vida común es una fijación que causa la pérdida de quienes se ligan a ellos. En el párrafo 8 pone un cierto número de ejemplos de gentes que han sufrido la persecución a causa de sus riquezas, de la búsqueda de honores, o de placer; el conjunto de los bienes de la vida común queda clasificado en las tres categorías clásicas: dinero, poder y placer. Ahora bien, en el párrafo 9 afirma lo siguiente:

Me parecía que todos estos males tenían su origen en haber hecho depender toda nuestra felicidad o infelicidad de una sola cosa, a saber, de la calidad del objeto (*in qualitate objecti*) al que nos adherimos por el amor. Pues nunca nacerán disputas por un objeto que no se ama; ninguna tristeza se sentirá si perece; ninguna envidia, si otro lo posee; ningún temor, ningún odio, ni tampoco, en una palabra, conmoción alguna del ánimo...

Aparece aquí una descripción de la vida psicológica concreta, mucho más concreta que en el comienzo del prólogo: no se nos dice ya solamente que los bienes de la vida común son engañosos; se nos muestra el carácter concreto de los sentimientos en virtud de los cuales somos agitados y de las relaciones interhumanas (miedo, envidia, disputas) a las que somos arrojados. El conjunto de esta descripción queda resumido entonces en el término «conmociones del ánimo». Ahora bien, este término, *commotiones animi*, es la recuperación sustantivada de la fórmula del primer párrafo, *animus movebatur*. Al principio se nos decía, pues, sin hablar del amor, que el alma era conmovida; a partir de ese momento, esas conmociones del ánimo acceden al concepto, a un concepto ampliamente ejemplificado.

Todo eso sucede, por el contrario, en el amor —prosigue Spinoza—, en el amor por las cosas perecederas...¹¹⁵

Se esperaría que Spinoza dijese simplemente que todas estas dificultades de la vida suceden a propósito de las cosas que son amadas. Sin embargo, la oposición no se establece solo entre lo que es amado y lo que no lo es, sino entre lo que es amado y puede perecer, y lo que es amado y no puede perecer. La cuestión de la *qualitas objecti* es central. Y Spinoza va a precisar cuáles son esas cosas perecederas: «como lo son todas esas cosas de las que acabamos de hablar».

Así pues, vemos resumidos en el término «cosas perecederas» aquellos tres bienes de la vida corriente: este párrafo 9 es el párrafo en el que se dan nombres, en el que se establecen conceptos para designar cosas que hasta ahora solamente han sido descritas en su pluralidad o en su generalidad.

En cambio —concluye Spinoza en el párrafo 10— el amor por una cosa eterna e infinita apacienta el ánimo con una alegría pura, exenta de toda tristeza, lo cual es eminentemente digno de ser deseado y debe ser buscado con todas nuestras fuerzas.

He aquí mencionado por segunda vez el amor, no ya un amor por cosas perecederas, sino un amor por una cosa que es eterna e infinita. Ciertamente, se tiene la impresión de que nos encontramos con el mismo léxico que al comienzo del prólogo; no obstante, lo que en el comienzo era eterno era nuestra alegría; en adelante, lo que es eterno es el objeto de nuestro amor. La eternidad ha cambiado de lado; ya no es citada del lado del sujeto que ama y del sentimiento por el cual ama, sino del lado del objeto que es amado. Igualmente, el hecho de perecer no está ya del lado de aquel que se liga a las riquezas, a los honores, a los placeres, sino del lado de esos objetos mismos. Dicho de otra manera, la palabra «amor» aparece en el texto en el momento en que las características de la búsqueda cambian de punto de anclaje y pasan del sujeto que busca al objeto que es buscado. Aquí es donde el amor hace su aparición. Así pues,

¹¹⁵ TIE, § 9.

muy extrañamente el amor que, para nosotros, es un afecto, aparece no para designar este afecto —ya ampliamente descrito—, sino para insistir, al contrario, en el objeto de ese afecto. De hecho, es como si el itinerario del narrador se hubiese ligado hasta aquí, sin emplear la palabra «amor», a aquel que ama, y como si el narrador se autorizase a emplear la palabra «amor» tan solo cuando no habla ya de amor, sino de la característica del objeto que es amado.

Esto por lo que hace a la primera aparición del término «amor». Podemos preguntarnos ahora por qué este término aparece tan tarde y solo cuando el narrador se interesa por el objeto amado y no por aquel que ama.

b) La segunda comparecencia del término amor ha de ser buscada mucho más adelante en el *Tratado de la reforma del entendimiento*: al final de lo que para nosotros es el final del texto. Cuando Spinoza se pregunta cómo definir el entendimiento, repertoria un cierto número de características que son sus propiedades (parágrafo 108) y el texto se interrumpe antes de ofrecer la definición que daría razón de esas diferentes propiedades. Pero Spinoza indica en un inciso, en el parágrafo 109, de qué no va a hablar:

En cuanto a las otras cosas que tienen relación con el pensamiento, como el amor, la alegría, etc., no me detengo en ellas, pues ni conciernen a nuestro designio [*nostrum institutum*] ni pueden siquiera ser concebidas sin que antes sea percibido el entendimiento. En efecto, suprimida toda percepción, todas estas cosas lo son también.

El designio es el *institutum*, el cual, precisamente, constituía el objeto del prólogo. ¿Cómo organizar el nuevo *institutum* de la vida? Mientras que al final del prólogo la cuestión esencial era esta: ¿de qué amor se trata?, en el final del *Tratado* se nos dice que, del amor, nuestro *institutum* no tiene nada que hacer. Ello es bastante sorprendente. El objeto del *Tratado de la reforma del entendimiento* es la percepción o idea; lo demás no es sino acompañamiento de la idea. O bien se habrá reformado el entendimiento —y, en primer lugar, habrá sido definido— y podremos a continuación, eventualmente, interesarnos por lo demás, o bien no se conseguirá definir el entendimiento, y en ese caso ni siquiera valdrá la pena que nos interese por lo demás.

Señalemos que en la *Ética* se encontrará igualmente esta idea de que los afectos son modos que acompañan a la idea: sin idea no hay afecto. Es inútil definir afectos como la envidia, la cólera, etc., si no se ha definido primero la idea. Desde este punto de vista, este texto no debe sorprendernos. La secundariedad del afecto en relación a la idea va de suyo de un extremo al otro del pensamiento de Spinoza. Lo más sorprendente aquí es que el final del prólogo ha traído al primer plano a un afecto, el amor, del que finalmente se nos dice que no se va a hablar.

Estas dos comparecencias del término suscitan al menos dos preguntas: ¿por qué en el *Tratado de la reforma del entendimiento* se habla tan tarde del amor? ¿Por qué se habla tan poco de él? Una tercera pregunta se plantea si se considera que el *Tratado de la reforma del entendimiento* ha sido escrito casi al mismo tiempo (antes o después, o al mismo tiempo, poco importa ahora) que el *Tratado breve*, que en mucho respectos es un tratado sobre el amor. Consagra al amor un capítulo entero (II, 5) y desempeña un papel esencial en los *Diálogos* insertados en él. Siendo dos escritos más o menos contemporáneos, el amor parece ser mucho más central en el *Tratado breve* y estar mucho más tematizado que en el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Así pues, estamos ante un tratado que 1) solo habla tardíamente del amor; 2) solo habla de él una segunda vez para decir que no volverá a tratarlo; 3) no le otorga el lugar que otro escrito del mismo período parece constituir como casi central en el pensamiento spinozista. El texto mismo nos impone reflexionar sobre estas tres cuestiones.

¿Cómo proceder? El capítulo V del *Tratado breve* presenta al menos una definición del amor y una explicación de su necesidad. La definición se ofrece en dos tiempos: el amor es «una unión con un objeto que nuestro entendimiento juzga magnífico y bueno» (§ 6). Esta definición contiene a la vez la idea clásica del amor definido por la *unión* del objeto y aquel que está enamorado (§ 1), y, al mismo tiempo, la idea de un juicio del entendimiento, *el acto de comprender* (§§ 9-11). El amor desempeña aún un papel central en la teoría de las pasiones del *Tratado breve*, contrariamente a la

Ética. Tenemos, en efecto, necesidad de un objeto de amor debido a nuestra debilidad. De lo contrario, prácticamente no existiríamos. La ontología del *Tratado breve* es una «ontología negativa», una ontología de la no-existencia humana: no somos nada, si no es por aquello a lo que estamos ligados. Somos tan débiles que necesitamos extraer nuestra fuerza de otra cosa. La pregunta que se plantea entonces es esta: ¿de qué extraemos nuestra fuerza, de algo que en sí mismo es débil (y aquí volvemos a encontrarnos con los bienes perecederos del *Tratado de la reforma del entendimiento*), o de algo que tiene fuerza? Y aquí encontramos una distinción que está ausente, al menos en esta forma, del *Tratado de la reforma del entendimiento*: algo que extrae su fuerza de otra cosa, o algo que extrae su fuerza de sí mismo. Esta problemática de la oposición fuerza / debilidad es aparentemente el centro de la ontología del *Tratado breve*, y es ella lo que otorga un lugar central al amor. Sin pretender hacer una historia teleológica del pensamiento de Spinoza, parece claro que esta antropología fundada en la oposición fuerza / debilidad solo es central porque Spinoza aún no posee la noción de *conatus*. En la *Ética*, dicha oposición estará siempre ahí, pero no será tan esencial, porque nosotros somos algo: somos el esfuerzo que nos constituye. En el *Tratado breve*, la noción de esfuerzo no es lo suficientemente constitutiva de las cosas singulares como para que podamos dar una consistencia a esa cosa singular que somos nosotros. Y esta es la razón por la que el amor es tan central, porque esta consistencia que no tenemos por nuestra propia naturaleza, por nuestro propio esfuerzo por perseverar en el ser, se la debemos a la cosa exterior a la que nos vinculamos. No somos nada, y para ser algo es preciso que nos vinculemos o a los bienes perecederos, o a Dios, o a la Verdad. La pregunta, entonces, es esta: ¿cómo nos convertiremos en algo? Ligándonos a las cosas perecederas nos vinculamos a cosas cuya fuerza es ilusoria, esto es, a otras debilidades distintas de la nuestra, y perecemos con ellas. En cambio, si nos vinculamos al Soberano Bien, entonces nos convertiremos realmente en algo. Adquiriremos el ser en virtud de eso a lo que nos ligamos, de alguna manera como por el exterior. En el *Tratado breve*, el amor ocupa un lugar central debido a esta antropología negativa, porque no tenemos centro en nosotros mismos y estamos obligados a ir a buscarlo en el exterior de nosotros.

¿Se encuentra en el *Tratado de la reforma del entendimiento* esta centralidad del amor, aunque sea descentrada, mencionada elípticamente e inmediatamente revocada? ¿Está ahí el amor, a pesar de todo, para asumir el lugar que el *conatus* aún no puede asegurar?

Para responder a esta pregunta y pensar la unidad de los dos tratados, es preciso, en primer lugar, recordar el estatuto del *Tratado de la reforma del entendimiento*: es una reflexión sobre el método, como hay otras muchas en el siglo XVII, con dos características propias: 1) este método, cuando aparece en el primer plano, se da inmediatamente como depuración y corrección (este es el sentido filológico o médico del término *emendatio*); 2) este método no aparece inmediatamente en la primera fila de la escena, se hace preciso algún tiempo para llegar a él. Aunque sea el objeto central del tratado, el método no aparece al principio; hay que construirlo como objeto del tratado.

Preguntémonos por un momento acerca de ese tiempo que se tarda en producir la idea según la cual es preciso un método para reformar el entendimiento. Ese tiempo es el del prólogo, cuya primera parte consiste en la descripción, o más bien en la narración, de un itinerario; la segunda consiste en un cierto número de definiciones y de problematizaciones, como la realidad del bien y del mal, el soberano bien, etc. En otro lugar¹¹⁶ he intentado mostrar que este itinerario no es ni plenamente autobiográfico ni enteramente retórico, incluso aunque tome prestados ciertos rasgos de esas dos tradiciones. Se puede caracterizar dicho itinerario como una descripción o una narración de la experiencia (tal es el primer sustantivo del texto: «después de que la *experiencia* me hubiese enseñado...»), en un sentido muy particular de la palabra «experiencia» que no es completamente el que se encontrará en las obras ulteriores de Spinoza: se trata de una experiencia *temporalizada* en la que el ritmo mismo de las etapas sucesivas produce cosas nuevas y conceptos sin ninguna intervención exterior. Lo cual impide decir que se trata de un relato de conversión, pues la conversión supone un momento en el que se está iluminado por otra cosa que uno mismo. Ahora bien, en el prólogo, el narrador nunca recibe un llamamiento o una revelación por otra cosa que no sea él mismo.

¹¹⁶ P.-F. MOREAU, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, París, P.U.F., 1994.

Como en un relato de conversión, las etapas se suceden, pero ninguna de estas etapas es producida por otra cosa que el desarrollo de la etapa precedente. Dicho sea de paso, a menudo se dice que el spinozismo es una filosofía de la inmanencia: he aquí un ejemplo concreto de lo que es esa inmanencia –incluso aunque no lo sea en el sentido técnico del término¹¹⁷–. Ahí donde habitualmente se describen ciertos itinerarios apelando a un maestro exterior, a una revelación exterior, o a un maestro interior, la experiencia temporalizada en Spinoza pasa por tres o cuatro etapas en las que el narrador cambia de posición respecto de la vida exterior, respecto de la certeza o de la incerteza, de la necesidad y de la dificultad de un nuevo *institutum vitae*. Pero todas estas etapas se producen únicamente desde el interior mismo del relato.

Ahora bien, esta producción narrativa de etapas sucesivas se ve acompañada también por una temporalidad del lenguaje. Cada etapa está marcada por palabras nuevas. La palabra «amor» solo aparece en una de las etapas de esta reflexión; en lugar de considerar esto como una dificultad, es preferible considerarlo como una indicación.

En la primera etapa se nos habla de las *commotiones animi* y de la *summa laetitia*. En ella se describen las dos facetas sucesivas de una experiencia primera. Nos entregamos, en un sentido que no es el de Hegel ni el de Husserl, a una «fenomenología»: el discurso se basa en la experiencia. Primer nivel: esto es lo que sucede, me encuentro frente a una serie de bienes que pueden repertoriarse mediante los términos «riquezas», «honor», «placer». Segundo nivel: constato que estos bienes hacen promesas que no cumplen; soy decepcionado por el desarrollo temporal normal, por la producción misma de la fortuna (estos bienes son «vanos»). Esta descripción no basta para hacerme abandonar ese terreno, sino solamente para hacer que considere su abandono, pues todavía estoy ligado a esos bienes.

Es precisa la *assidua meditatio*, la «reflexión asidua» (otro término temporal) para poder pasar de la descripción de la experiencia a la producción, por la experiencia, de otra cosa, es decir, para

¹¹⁷ Se ha de recordar que la palabra «inmanencia» nunca aparece en la obra de Spinoza; habla, a veces, «de causa inmanente».

llevarme a exhibir los materiales con los que la experiencia se construye: son cosas que ya estaban ahí pero de las que yo no era consciente inmediatamente; se trata, por tanto, del proceso por el cual me ligo a los objetos externos. No se trata de la simple consideración de estos objetos y del efecto que producen en mí, sino del proceso que me hace aspirar a esos objetos, y de su calidad interna. Desde entonces, en este momento de la reflexión acerca de la *qualitas objecti*, la pregunta no es ya esta: los objetos, ¿me decepcionan o no?; mi alegría, ¿es provisional o eterna?, sino esta otra: ¿qué hay en el objeto capaz de producir esos efectos? En el fondo, se pasa de una fenomenología a una «materilogía»; de la pregunta ¿qué hay en la experiencia?, se pasa a la pregunta ¿qué es lo que produce en mí, en el límite de mí, esta experiencia? Y también, por supuesto, ¿qué es lo que produce el yo de esta experiencia? —pues la experiencia produce al yo—. Dicho de otra manera, la temporalidad de la experiencia lleva al narrador a ver algo que no veía al principio, a saber, el hecho mismo de su aspiración a los objetos y la revelación, mediante esta inspiración, de la calidad interna de los objetos.

Es esto lo que va a hacerle bascular hacia otro tipo de certeza. En este momento aparece la palabra «amor» en el texto para designar una nueva etapa de la elaboración de la experiencia, una etapa que no es ya la inmediatez, sino una producción nueva: simplemente aquella en que la narración desemboca en una reflexión sobre el estatuto ontológico de los bienes que pueden perecer, del bien que no perece y de mi relación con estos bienes.

Ahora bien, cuando finalmente se ha llegado a los párrafos 8 y 9, nos encontramos en el mismo punto en que comienza el capítulo V del *Tratado breve*. La diferencia entre ambos textos es, ante todo, una diferencia de proceder. En el *Tratado breve*, reflexiono primero sobre los materiales que van a producir mi experiencia; es por ello, además, por lo que comienzo por Dios antes de llegar al hombre. Y cuando he llegado al hombre, en la segunda parte, comienzo, en primer lugar, por determinar los elementos fundamentales del hombre antes de pasar a sus afectos. Dicho de otra manera, en el *Tratado breve* estoy ya en el proceder explicativo y reconstruyo el mundo a partir de sus materiales.

En el *Tratado de la reforma del entendimiento*, el proceder es inverso: reconstruyo los materiales partiendo de la experiencia y en

ese momento aparece la palabra «amor». Así, ¿qué encuentro cuando considero el amor? Encuentro la necesidad de unirme a tal o cual cosa, la calidad de diferentes objetos, es decir, encuentro los conceptos que figuraban en el *Tratado breve*. Lo que sucede, simplemente, es que son nombrados elípticamente. Solo hay un concepto que aquí no es nombrado: la oposición entre fuerza y debilidad. No obstante, voy a ver aparecer esta debilidad algunos párrafos más adelante, cuando deba explicarme por qué construyo un modelo de la naturaleza humana. Este modelo, de toda evidencia, remitirá a la *imbecillitas*, es decir, a la debilidad de mi propia naturaleza, como muestra el § 13¹¹⁸. Así pues, la génesis de la continuación del prólogo va a hacer referencia a la debilidad, la cual era central en el *Tratado breve*. Esta debilidad, simplemente, no será mostrada aquí en su vínculo orgánico con el amor. Será mencionada en la medida en que es en ella donde se enraíza la necesidad de producir esa noción de perfección de que necesito para construirme un método.

Igualmente, en el § 100, cuando deba explicar por qué estoy obligado a pasar, para comprender el mundo, por el orden de las cosas fijas y eternas y no directamente por la serie de las cosas singulares, se hará referencia de nuevo a la *imbecillitas*, esto es, a la debilidad. Digamos lo mismo pero de otro modo: la debilidad constitutiva no aparece en el *Tratado de la reforma del entendimiento* en el nivel ontológico; únicamente aparece en sus efectos epistemológicos, lo cual es del todo lógico si se considera el estatuto de este tratado.

En este estadio del análisis se hace posible responder a las preguntas planteadas al comienzo, a saber, cómo situar el lugar del amor en el *Tratado de la reforma del entendimiento* en relación, por un lado, a la *Ética*, y, por otro, al *Tratado breve*. La conclusión es doble.

En primer lugar, el *Tratado de la reforma del entendimiento* forma con el *Tratado breve* una unidad problemática. Tanto en el

¹¹⁸ «Cum autem humana imbecillitas illum ordinem cogitatione sua non assequatur, et interim homo concipiat, naturam aliquem humanam sua multa firmiorem...»

uno como en el otro, el lugar del amor es central en referencia a una ontología de la fuerza y de la debilidad, ontología que será empujada a un segundo plano en la *Ética* por la antropología del *conatus*. Es cierto que en la *Ética* subsistirá una reflexión sobre la debilidad humana, pero tal debilidad no será ya primera en la determinación de nuestra relación con el otro, incluida la relación con ese otro que es el soberano bien.

En segundo lugar, en el interior de esta problemática que es común al *Tratado breve* y al *Tratado de la reforma del entendimiento*, el amor ocupa, ciertamente, un lugar central ontológicamente, pero dicha centralidad está, por así decir, descentrada en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, no en razón de una diferencia conceptual, sino en razón de una diferencia procedimental: no se parte de los materiales de la experiencia; se parte de lo que está dado inmediatamente en la experiencia y nos remontamos a sus materiales constitutivos. El amor aparece, por tanto, en un momento crucial, pero solo aparece en este momento esencial: en el momento en que es preciso comprender por qué debemos volvernos hacia el bien fijo y eterno. Y volvernos hacia este bien es en primer lugar, en la especificidad del *Tratado*, constituir un método, reformar nuestro entendimiento. A partir del momento en que pretendemos constituir este método que reforma nuestro entendimiento, es esto lo que se convierte en la tarea central, y, de golpe, el amor no es ya más que un afecto entre otros. Ya no es primero en la teoría de los afectos, y es normal que en este momento sea rebajado de categoría en beneficio de la idea. Lo cual explica su extraña posición: aparece en puntos nodales del *Tratado* —el momento crucial del prólogo, el momento del paso de la propiedad a la definición del entendimiento—, y, cada vez que aparece, no lo hace sino para desaparecer casi inmediatamente. Pero esta desaparición, este borrado mismo, debe recordarnos su función esencial en la antropología del *Tratado breve*, que es todavía —o ya— válida en el momento en que Spinoza escribe el *Tratado de la reforma del entendimiento*.

El juicio

¿Cuáles son el estatuto y la función del juicio para Spinoza? A decir verdad, en un filósofo para quien la voluntad es lo mismo que el entendimiento, se puede esperar que no haya propiamente un lugar para una teoría del juicio. Y, efectivamente, cuando consideramos la *Ética*, nos damos cuenta de que el término «juicio» prácticamente nunca aparece en ella. Más exactamente: aparece en alguna ocasión, pero siempre formando parte del sintagma «suspensión del juicio». Podríamos decirnos que es lo mismo; sin embargo, cuando Spinoza emplea este sintagma, lo cual es muy raro, lo hace para decir: «no hay suspensión del juicio». Parece esta una manera muy elíptica, y muy desenvuelta, de tratar la cuestión, la cual, no obstante, era central en el cartesianismo.

Dicho esto, si se considera con atención lo que Spinoza enuncia cuando dice: «carecemos de libertad para suspender nuestro juicio», y si se considera además cómo llega a esta afirmación, nos damos cuenta de que la cuestión es un poco más complicada, en el detalle del texto, de lo que podríamos esperar; por otra parte, se muestra que el término «juicio» emerge en otras obras además de hacerlo en la *Ética* —sobre todo en la fórmula «libre juicio»—. Así pues, de alguna manera nos vemos entre la espada de un enunciado según el cual «no hay libertad de suspender el juicio» y la pared de una fórmula que nos habla de «juicio libre». Ello se debe, aparentemente, a que estas dos fórmulas no remiten a la misma esfera de

razonamiento, a que, tal vez, una es de orden epistemológico y la otra de orden ético o político. Y si en las dos fórmulas la palabra *judicium* no es simplemente un homónimo, entonces es preciso que nos preguntemos qué vincula a esta negación epistemológica con aquella violenta afirmación política. Ambas se encontrarán, muy probablemente, en la antropología de Spinoza.

Así pues, es necesario recorrer estos textos preguntándonos sobre tres puntos:

- en primer lugar, una cuestión epistemológica, la de la suspensión del juicio;
- a continuación, una cuestión antropológica, la de la determinación del juicio;
- finalmente, una cuestión política, la de la variación del juicio.

1. LA SUSPENSIÓN DEL JUICIO

Comencemos por las Proposiciones 48-49 de la segunda Parte de la *Ética*. Antes de abordarlas, hemos de recordar que en toda esta segunda Parte se ha tratado de los géneros de conocimiento, es decir, de eso donde lógicamente se esperaría encontrar, en un filósofo del siglo XVII, una teoría del juicio. En esta segunda Parte se ha tratado de los tres géneros de conocimiento enraizándolos en tres problemáticas diferentes: los encuentros del cuerpo y su correlato en el alma, por lo que se refiere al primer género; las propiedades comunes de nuestro cuerpo con los demás cuerpos y su correlato en las nociones comunes, por lo que hace al segundo género; finalmente, una idea de Dios presente en cada uno de nosotros, para el tercer género. Y las 47 primeras Proposiciones han establecido el conjunto de la teoría de la imaginación, de la teoría del conocimiento y de todo lo que podría ocupar el lugar de una epistemología, sin hacer jamás llamamiento alguno a la voluntad ni al juicio. Quedan dos Proposiciones en el final de esta Parte en las que esta teoría, o más bien su evacuación, queda ventilada.

Se trata en primer lugar de la Proposición II, 48: «No hay en el alma ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a su vez por otra, y así hasta el infinito.»

De esta manera, la libertad y la voluntad son sustituidas por una serie infinita de determinaciones para cada volición.

Después viene la última Proposición de esta Parte. *Ética*, II, 49: «En el alma no se da ninguna volición, o sea, afirmación y negación, aparte de aquella que implica la idea en cuanto que es idea.» Así pues, la voluntad es de alguna manera atacada desde dos puntos de vista: a la vez porque siempre es causada, y también, pero transversalmente, porque nunca es, en el fondo, otra cosa que una coloración, una potencia de afirmación de la idea misma. Y decir que no hay distinción entre la idea y la volición equivale a decir que no hay distinción entre la voluntad y el entendimiento.

No insistiré en estas Proposiciones, sino más bien en el Corolario y el Escolio.

El Corolario es, evidentemente, que la voluntad y el entendimiento son una sola y misma cosa. En el Escolio, que es el Escolio final de *Ética* II, Spinoza vuelve sobre un cierto número de confusiones —que reprocha, sobre todo, a los cartesianos—, responde a cuatro objeciones y finalmente enuncia las ventajas inherentes a su propia doctrina. Me interesaré por las objeciones, especialmente por la segunda.

La primera objeción que se puede oponer a esta doctrina es que se considera establecido que la voluntad tiene mayor extensión que el entendimiento, y que es diferente de él. La respuesta es bien conocida —aunque no es fácil de dominar—: esta objeción es verdadera si se entiende por entendimiento «solamente las ideas adecuadas», pero es falsa si se admite que el entendimiento comprende el conjunto de las ideas, incluidas las ideas inadecuadas.

La segunda objeción se formula así: «En segundo lugar, puede objetárenos que nada enseña la experiencia más claramente que el hecho de que podemos suspender nuestro juicio y no asentir a las cosas que percibimos; ello [la tesis del objetor] se confirma también por el hecho de que no se dice de nadie que se equivoca en cuanto que percibe algo, sino solo en la medida en que asiente o disiente. Por ejemplo: quien finge [*fingit*, es el *fingere* del *Tratado de la reforma del entendimiento*] un caballo con alas, no por ello concede que existe un caballo con alas. Así pues, nada parece enseñar la experiencia más claramente que el hecho de que la voluntad, o sea, la facultad de asentir, es libre, y distinta de la facultad de en-

tender.» Dicho de otra manera, a esta identificación spinozana entre voluntad y entendimiento, el objetor opone la experiencia; la experiencia, que nos enseña que podemos representarnos algo pero no concederle nuestro asentimiento. Por tanto, la representación de la cosa es la idea (o, si hacemos de ella una facultad, el entendimiento), y el asentimiento que le concedemos o no, la volición (o, si hacemos de ella una facultad, la voluntad).

¿Cómo responde Spinoza a esta objeción? Es extraordinariamente importante para él encontrar una respuesta, pues si acepta la objeción, ello significa que se puede fundar en la experiencia un argumento que arruina enteramente su teoría.

En la respuesta de Spinoza va a haber tres argumentos distintos:

El primero es el hecho de la suspensión del juicio. Se trata del *hecho*, y no de la capacidad que tenemos de efectuarlo libremente. Así pues, primera pregunta: ¿acaso sucede que suspendamos el juicio? Segunda pregunta: ¿lo hacemos libremente? No bastará, pues, con mostrar que hay situaciones en las que nuestro juicio es suspendido; será preciso aún mostrar que cuando esto sucede, dicha suspensión es operada libremente. Sin esta precisión, el objetor no tiene razón. Y, en tercer lugar, la pregunta por el error en la percepción, que no es del todo lo mismo y que se puede formular así: ¿acaso la percepción constituye para el agente un error apremiante? Dicho de otra manera, ¿acaso cuando veo un caballo alado (en un sueño, en una imaginación, al leer una novela) puedo decir: «pero sé bien que los caballos alados no existen»? Esto es, ¿acaso se va a aceptar esta distinción relativa entre la construcción de una imagen percibida y el asentimiento otorgado a esa imagen, puesto que, aparentemente, el objetor funda su apelación a la experiencia en esa divergencia entre la imagen y el asentimiento?

Spinoza distingue muy cuidadosamente las tres preguntas.

Así, leemos un poco más adelante en el Escolio (Spinoza enuncia primero las cuatro preguntas y a continuación presenta sus cuatro respuestas; dejaré de lado las otras tres, ahora solo me interesa esta): «A la *segunda* objeción respondo negando que nosotros tengamos una libre potestad de suspender el juicio.» Se ha de subrayar que Spinoza no dice «respondo que nosotros no suspendemos

nuestro juicio», sino «respondo negando que nosotros tengamos una libre potestad de suspender el juicio». Así, la negación de Spinoza trata sobre la libre potestad, pero no sobre la suspensión efectiva. «Cuando decimos que alguien suspende el juicio, no decimos sino que él ve que no percibe adecuadamente la cosa. Así pues, la suspensión del juicio es, en realidad, una percepción, y no una voluntad libre.» Ahora bien, se sabe que el término «percepción» en Spinoza tiene siempre una connotación de pasividad. Dicho de otra manera, es verdad que nos sucede que suspendemos nuestro juicio; simplemente es preciso que no digamos «*yo suspendo* mi juicio»; se ha de decir «mi juicio es suspendido»: no soy *yo* quien lo hace.

Frente a la percepción de una cosa, por tanto, pueden darse tres situaciones:

1) la percibo adecuadamente, y en ese caso tengo, de toda evidencia, la certeza (puesto que la adecuación implica la certeza), y, entonces, el juicio no es suspendido.

2) No la percibo adecuadamente, pero no me doy cuenta de ello. Mi juicio, por tanto, tampoco es suspendido: digo alegremente lo falso.

3) Finalmente, la situación que es la suspensión del juicio o, más bien, lo que los demás llaman suspensión del juicio: no veo adecuadamente la cosa y me doy cuenta de que no la veo adecuadamente. Esto es, un cierto número de hechos teóricos hacen que me dé cuenta de la confusión de mi percepción, y en ese momento soy obligado a suspender mi juicio, no soy libre o no de suspenderlo. Hay, pues, un hecho de la suspensión del juicio que no es, en absoluto, una prueba de dominio en relación a la cosa, una prueba de actividad, sino que simplemente es un redoblamiento de la pasividad. No solo es que mi percepción sea confusa, sino que yo soy consciente del hecho de que ella es confusa, lo cual no es en sí mismo una claridad o una distinción.

Aquí, Spinoza pone dos ejemplos.

Por una parte, retoma el ejemplo del supuesto objetor, el del caballo con alas: el niño que imagina semejante caballo, si no imagina nada más, se verá obligado a creer en la existencia del caballo alado; lo único que se lo impediría o que podría hacerle suspender el jui-

cio, sería el hecho de que tuviese al mismo tiempo la representación de la imposibilidad de la cosa. Y la representación de esta imposibilidad puede ser o bien otra ficción, o bien el conocimiento de la anatomía del caballo.

Segundo ejemplo: el del sueño, ejemplo a menudo convocado por Spinoza (y no solo por Spinoza) en ciertos puntos que son nódulos teóricos particularmente importantes; se podría decir que en la filosofía del XVII el sueño no es el lugar de la realización de un deseo, sino el lugar de la realización de una teoría. Citemos: «Esto lo experimentamos todos los días en los sueños, y no creo que haya alguien que piense que, mientras sueña, tiene libre potestad de suspender el juicio acerca de las cosas que sueña, y de hacer que no sueñe lo que sueña que ve; y, sin embargo, acontece que también en los sueños suspendemos el juicio, a saber, cuando soñamos que soñamos.» Dicho de otra manera, cuando sueño que sueño, lo cual es una situación clásica del sueño, suspendo el juicio porque estoy obligado a suspenderlo, no, en absoluto, por una prueba de libertad, sino porque el sueño muestra el límite de mis poderes intelectuales, y, por tanto, muestra en qué me doy cuenta yo mismo de que soy pasivo en el primer sueño.

Tercer punto ahora: «Concedo, además, que, en la medida en que percibe, nadie se equivoca; esto es, concedo que las imaginaciones del alma, en sí mismas consideradas, no implican ninguna clase de error [...]; pero niego que un hombre nada afirme en la medida en que percibe.» Puede parecer difícil afirmar a la vez las dos partes de esta frase, porque aquí Spinoza, por un lado, parece aceptar la disociación relativa entre la percepción y la afirmación, pero, por otro, parece negar que la percepción pueda no acompañarse de una afirmación.

Dicho esto, ¿cómo comprender su posición?

Retomemos el ejemplo que Spinoza pone. «Pues, ¿qué es “percibir” un caballo alado, sino afirmar del caballo que tiene alas? En efecto: si el alma, aparte del caballo alado, no percibiera otra cosa, lo consideraría como algo que le está presente, y no tendría causa alguna para dudar de su existencia, ni facultad alguna para disentir, salvo si la imaginación del caballo se une a una idea que excluya la existencia de ese caballo, o salvo que el alma perciba que la idea que tiene del caballo alado es inadecuada, y entonces, o bien negará

necesariamente la existencia del caballo, o dudará necesariamente de ella.» Si interpreto bien esta fórmula, todo esto quiere decir que Spinoza acepta la tercera parte de la objeción, pero que la reinterpreta de una manera perfectamente opuesta a la del objetor.

Ahí donde el objetor dice: «es preciso distinguir la *percepción*, que en sí misma es neutra, y por consiguiente no contiene en sí misma error alguno, de la *afirmación*, que es la prueba de la voluntad, y que por tanto es el soporte del error en el juicio», Spinoza dice: es exacto que la percepción en tanto que tal no contiene error, pero es inexacto afirmar que la ausencia de error sea debida a la ausencia de afirmación. La percepción implica siempre en algún grado una afirmación.

¿Dónde se da entonces el error? Ahí donde aparentemente se da el juicio (aunque Spinoza no enuncia teoría alguna del juicio): en la confrontación entre dos afirmaciones de fuerza diferente. Es decir, desde el momento en que tengo una percepción, desde el momento en que me represento una imaginación, esta lleva consigo, necesariamente, una fuerza afirmativa. El juicio consiste en que esta fuerza afirmativa es confrontada prácticamente (como los cuerpos, en la extensión, lo son en virtud de las leyes del choque) a otras percepciones que poseen fuerzas afirmativas mayores o menores, o simplemente a una ausencia de otras formas de percepción. Si es confrontada a otras percepciones que poseen una fuerza afirmativa mayor, en ese caso, simplemente, no implicará error, pues su fuerza afirmativa será vencida por otra fuerza afirmativa distinta. Si es confrontada a otras percepciones que poseen una fuerza afirmativa menor, o a una ausencia de otras percepciones a este propósito, en ese momento habrá error, pues la fuerza afirmativa de la percepción no encontrará nada a lo que oponerse.

Así pues, Spinoza acepta la distinción entre la afirmación errada y la neutralidad de la percepción, pero esta neutralidad posee de todas maneras una fuerza afirmativa; para él, sencillamente, dicha distinción no remite a una distinción entre voluntad y entendimiento o entre simple (re)presentación inerte y afirmación que estaría ligada a un juicio. Así, si se quiere comprender mejor esta distinción, es preciso que nos remitamos a lo que Spinoza ha explicado en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, en la primera

parte del método, esto es, a la distinción entre ideas ficticias, falsas y dudosas.

Cuando leemos estos pasajes tenemos a veces la impresión de que el Spinoza del *Tratado de la reforma del entendimiento* no es aún el Spinoza de la *Ética*, pues antepone la ficción a la falsedad y parece considerar la ficción como una falsedad al margen de la voluntad. Nos decimos: ¿cómo es posible que el Spinoza de mil seiscientos sesenta y tantos pueda defender semejante tesis? Pero si lo consideramos con atención, la respuesta aparece dada en la tercera sección de esta parte del método —la cual se ocupa de las ideas dudosas—, porque Spinoza dice en ella que, de hecho, no existen las ideas dudosas; se da un sujeto que duda cuando no dispone de la cantidad suficiente de información, cuando se ve obligado a dudar, pero nada en la idea misma distingue, en el fondo, a la idea dudosa de la idea falsa o de la idea ficticia. Dicho de otro modo, cuando Spinoza deja de lado la idea ficticia, se trata exactamente de aquello a lo que hace alusión aquí, incluso aunque el término no aparezca y aunque sí esté el verbo *fingere* ; cuando en el *Tratado de la reforma del entendimiento* construye aparte la idea ficticia, no lo hace para reservar la voluntad como aquello que otorgaría una potencia de juicio en relación a la idea ficticia; lo hace, simplemente, para aislar provisionalmente el contenido representativo sin negar, no obstante, que tal contenido representativo entraña una afirmación, a fin de poder analizar —lo cual no será hecho en la *Ética*— la manera como la idea ficticia se distingue, según un cierto número de criterios, de la idea verdadera.

No obstante, queda que nos preguntemos cuál es el interés teórico para Spinoza de su insistencia en este aislamiento, en esta construcción provisionalmente autónoma de la idea considerada en sí misma. Tal vez se encuentre un elemento de respuesta en la Carta XX, dirigida por Blijenberg a Spinoza, y en la Carta XXI, que es la respuesta de Spinoza a Blijenberg. Este último escribe a Spinoza a propósito del único texto de que dispone, los *Principios de la filosofía de Descartes*. Blijenberg, contrariamente a lo que en ocasiones se dice, es un interlocutor particularmente inteligente, un interlocutor que pone el dedo en la llaga —a partir de observaciones elípticas de Spinoza sobre Descartes— de las verdaderas dificultades.

El punto de partida de la discusión es enunciado a propósito de *Principia* I, 15: «podemos contener nuestra potestad de querer y de juzgar dentro de los límites del entendimiento». Es la teoría cartesiana del juicio. Blijenberg dice: «si esto es verdadero, ciertamente, entre la muchedumbre innumerable de los hombres, podría encontrarse a uno dotado de este poder. Que cada cual haga la experiencia sobre sí mismo; por mucha fuerza que invierta en ello, no podrá alcanzar dicho objetivo». Así pues, según Blijenberg, la experiencia misma nos enseña que la tesis cartesiana es falsa. No se puede suspender el juicio. Es curioso, porque el objetor de Spinoza en la *Ética*, al contrario, dirá: «pero todo el mundo sabe que se puede suspender el propio juicio»; Blijenberg dice: «todo el mundo sabe que no se puede».

¿Por qué? Por dos razones. Y lo interesante es que en primer lugar ofrece una razón antropológica: primeramente, la fuerza de las pasiones es tal que la mayor parte de los hombres no llega a suspender su juicio; y, en segundo lugar, incluso aunque yo pudiese suspender mi juicio una vez, no podría hacerlo siempre. Así pues, la idea de que la suspensión del juicio está siempre en nuestro poder es falsa. A causa de la fuerza de las pasiones y sobre todo a causa de su carácter no repetitivo.

Además, Blijenberg ofrece una explicación. ¿Por qué no somos capaces, o más capaces, de suspender nuestro juicio? Porque el hombre ha perdido el estado de perfección que originariamente era el suyo; de ahí, por lo demás, la «necesidad» de una restauración tras la Caída. Es por ello por lo que necesitamos a Cristo: para poder esperar que un día podamos suspender nuestro juicio; pero hasta entonces es preferible no contar con dicha suspensión.

Se ha de considerar atentamente la respuesta de Spinoza. Pues lo notable es que responde de manera cartesiana a un interlocutor que niega la posibilidad de suspender el juicio, o, más bien, a un interlocutor que niega que la posibilidad de suspender esté siempre en nuestro poder. Vemos a Spinoza, pues, hacer en la Carta XXI, en principio, exactamente lo contrario de lo que va a hacer en el Escolio de la Proposición 49 de la segunda Parte de la *Ética*. En efecto, escribe: «Descartes os ofrece, en cuanto al primer punto, una conclusión satisfactoria y que podéis experimentar en vos mismo»; esta vez, por tanto, es Spinoza el que apela a la experiencia de la sus-

pensión del juicio, «si consideráis vuestra propia naturaleza y [consideráis] que podéis suspender vuestro juicio. Diréis que no experimentáis en vos mismo que hoy tengamos fuerza suficiente para ponerla al servicio de la razón y así poder continuar suspendiéndolo siempre, lo cual equivaldría, para Descartes, a decir que no podemos ver hoy que seremos siempre, tanto tiempo como vivamos, cosas pensantes, o que conservaremos la naturaleza de una cosa pensante, lo cual, con seguridad, implica una contradicción». Para comprender esta respuesta, nos hemos de remitir, no solo a *Principia* I, 15, sino a lo que se dice en el último capítulo de los *Cogitata* sobre la libertad de la voluntad, pasaje en el que, efectivamente, el hecho de que seamos cosas pensantes es lo que permite «aprovecharse» de la libertad de la voluntad.

Vemos aquí a un Spinoza, pues, que responde en términos cartesianos, que se apoya en la experiencia de la suspensión del juicio para rechazar el rechazo de Blijenberg de esa misma experiencia. Se podría zanjar la discusión diciendo que aquí, simplemente, Spinoza responde en nombre de Descartes y que la respuesta que tenemos aquí no es en absoluto spinozista. Yo no estoy tan seguro de esto, pues es preciso que nos preguntemos a qué responde Spinoza exactamente. Acabamos de verlo, responde a alguien que dice, en nombre de una tesis cristiana, o, más exactamente, calvinista, que el hombre no dispone en sí mismo de la posibilidad, que el hombre no dispone en su alma del poder necesario para alcanzar la verdad. Frente a semejante contradictor, Spinoza se alinea efectivamente del lado de Descartes, esto es, acepta, haciendo causa común con él, expresar en un lenguaje cartesiano algo que, si se deja de lado tal lenguaje, le parece profundamente verdadero —lo cual justifica que deje de lado provisionalmente lo que le separa del cartesianismo, a saber, que somos cosas pensantes (modo o sustancia, poco importa ahora) y que disponemos, en tanto que somos cosas pensantes, de la posibilidad de alcanzar por nosotros mismos lo verdadero; es preciso refutar a quienes rechazan esto. En el lenguaje de Descartes, esto se hace mediante la tesis de la suspensión del juicio; se podría hacer en otro lenguaje, y es lo que se hará en la *Ética*.

Si se pretende comprender la dificultad de la posición epistemológica de Spinoza, se ha de ver que debe maniobrar entre dos escollos: por una parte, la tesis cartesiana de la suspensión del juicio,

que remite a la determinación de la libertad de la voluntad, y, por otra, la tesis calvinista de la imposibilidad en que se halla el hombre de alcanzar por sí solo la verdad, tesis esta que Spinoza considera más falsa que la tesis cartesiana. Lo cual explica que acepte expresar sus propias ideas en un lenguaje provisionalmente cartesiano, porque para él es más importante refutar la tesis calvinista que refutar la tesis cartesiana.

Si se admite que el conjunto de la posición de Spinoza consiste en liberar de alguna manera un espacio epistemológico a partir de esta doble refutación, a partir de esta doble demostración, ¿no nos queda ya nada por decir acerca del juicio? Una vez dicho que el juicio estaba, contrariamente a lo que ha creído Descartes, determinado por causas, queda que nos preguntemos cuáles son esas causas.

2. LA DETERMINACIÓN DEL JUICIO

Partamos de *Ética* III, 9: «El alma, ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo.»

Esta Proposición, como es bien sabido, es la última de las que introducen en el razonamiento de la *Ética* la noción de *conatus*. En el Escolio vemos cómo Spinoza define muy rápidamente la voluntad, el apetito y el deseo, lo cual quiere decir que, para él, estos tres términos —que son los términos clásicos de otros filósofos— son términos derivados en relación a su término central, *conatus*. Luego, el Escolio continúa de esta manera: «Así pues, queda claro, en virtud de todo esto, que nosotros no intentamos, queremos, apetece-mos ni deseamos algo porque lo juzguemos bueno, sino que, al contrario, juzgamos que algo es bueno porque lo intentamos, queremos, apetece-mos y deseamos.»

He aquí, pues, el enunciado de las causas. Ahora puede saberse cuáles son las causas de nuestra voluntad. El *conatus*, el deseo y el apetito no se ponen en movimiento porque hayamos juzgado que una cosa es buena; al contrario, nuestro juicio es determinado a encontrar que una cosa es buena precisamente porque hacemos un esfuerzo en dirección hacia esa cosa. Dicho de otra manera, se in-

vierte la teoría clásica de las relaciones entre el juicio y la acción; es el principio de acción que constituye nuestro *conatus* lo que provoca nuestro juicio. Evidentemente, se sacará la conclusión de que cada individuo que tiende hacia objetos diferentes, o que tiende de manera diferente hacia los mismos objetos, enunciará juicios diferentes. Así pues, esta determinación del juicio nos lleva casi automáticamente a una teoría de la variedad de los juicios.

Más aún: leemos en el Escolio de la Proposición 62 de la cuarta Parte de la *Ética*: «el juicio que nos formamos acerca del orden de las cosas y el nexo de las causas, en orden a determinar qué es malo o bueno para nosotros [esto es, el juicio ético] es más bien imaginario que real». Y añade algo que bien parece dar razón a la experiencia tal como la entendía Blijenberg: «No es de extrañar que el deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en lo que respecta al futuro, pueda ser reprimido muy fácilmente por el deseo de cosas que son actualmente agradables.»

Así pues, es esta teoría de la determinación del juicio por el *conatus* lo que permite comprender por qué, finalmente, somos tan débiles. Está de acuerdo con lo que experimenta Blijenberg, pero la explicación que da Spinoza es totalmente opuesta a la suya: no somos débiles a causa de la caída, del pecado, de la determinación del hombre como criatura; lo somos, al contrario, por razones perfectamente reconstruibles —por razones que son reconstruidas especialmente en las 18 primeras Proposiciones de *Ética* IV—: a causa de la estructura del cuerpo humano y del alma que se corresponde con ella. Por tanto, no somos «débiles» por razones negativas, como propugnaba la teoría calvinista de Blijenberg, sino por razones enteramente positivas, como la forma particular de la extensión que es el cuerpo humano y la forma particular del pensamiento que es la imaginación humana que se corresponde con él.

3. LA VARIACIÓN DEL JUICIO

Queda por plantear una última pregunta: ¿qué consecuencias políticas puede acarrear esta teoría de la determinación del juicio?

Volvamos a la tercera Parte de la *Ética*, a su Proposición 51: «Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras

por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto». Esta posibilidad se deduce directamente de la posibilidad, para el cuerpo humano, de ser afectado de un gran número de maneras por los cuerpos exteriores. En el Escolio de esta Proposición se va a mostrar un nuevo aspecto de la cuestión del juicio: «Además, como cada cual juzga según su afecto lo que es bueno o malo, mejor o peor (...), se sigue que los hombres pueden diferir tanto por el juicio como por el afecto.» Así, la variedad infinita de la antropología se transforma inmediatamente en una variedad infinita del juicio, esto es, de las elecciones éticas de cada cual.

Las consecuencias de todo esto han de ser buscadas en el *Tratado teológico-político*. Los prejuicios, enunciados desde el capítulo III, impiden que cada cual utilice correctamente su propio juicio. Todo el mundo mezcla continuamente su juicio con el hecho que describe (por ello no puede creerse en el relato de los milagros). Se podría decir que, si esto fuese así, la noción de juicio no interviene en política más que para enunciar su propia variedad y la imposibilidad de llegar a un juicio realmente verdadero. Spinoza respondería a esto que, precisamente, el objeto del *Tratado* no es el juicio verdadero, sino el juicio libre. Así pues, es preciso determinar qué es un juicio libre, pues se ha dicho que no estaba en nuestra potestad suspenderlo libremente. El juicio libre es el juicio al cual se le deja la posibilidad de enunciarse según su variedad propia, y no según una variedad externa.

La prueba está en que al final del capítulo VII se explica por qué no hay que hacer leyes para constreñir a la fuerza a los ciudadanos para que sean virtuosos. «Nadie puede ser obligado por la fuerza o por las leyes a alcanzar la beatitud; para ello [es decir, para alcanzar la beatitud] son precisas las advertencias fraternales y piadosas, una buena educación y, más que nada, un juicio libre y personal (*proprium et liberum iudicium*)». La consecuencia inmediata se encontrará en los últimos capítulos, cuando de lo que se trate sea de enunciar la necesidad de conceder a todo el mundo la libertad filosofar, en particular en materia religiosa: «Es preciso hacer que el culto consista en el ejercicio de la justicia y la caridad, y dejar lo demás al libre juicio de cada cual».

Así, este libre juicio no es necesariamente un juicio verdadero, no es necesariamente un juicio uniforme y universal, puede ser extremadamente variado según los individuos. Pero es mucho más preferible dejar a cada cual el cuidado de sus propios errores (que tal vez le hagan descubrir un día la verdad), que tratar de transformar su juicio desde el exterior, es decir, sustituir la cadena interna de causas que forma su voluntad por una cadena exterior que, de todas maneras, sería catastrófica.

La duda

Para abordar este asunto es preciso remitirse primero al trabajo de Richard Popkin. En primer lugar, porque ha renovado profundamente la cuestión —en general, y no solo por lo que hace a Spinoza—, invirtiendo el esquema interpretativo que hasta su aparición se aplicaba al escepticismo. A continuación, porque el caso Spinoza desempeña un papel particular en su interpretación, en la medida en que constriñe a Popkin a volver, en parte, sobre su apreciación del escepticismo, o, más exactamente, a recomponer dicha interpretación y a forjar una categoría especial para Spinoza —la yuxtaposición de escepticismo y antiescepticismo—. Por lo demás, me parece característico que la primera edición de su libro se haya titulado *The History of Scepticism from Erasme to Descartes*: se detenía justo antes de Spinoza, y podía desarrollar su programa interpretativo de una manera bastante lineal. En una edición posterior han sido añadidos los dos capítulos suplementarios que han llevado a su autor a modificar el título de la obra: *The History of Scepticism from Erasme to Spinoza*.

La línea principal de la lectura de Popkin es bien conocida: mientras que anteriormente casi siempre se consideraba al escepticismo como un movimiento antirreligioso, Popkin, por el contrario, se esfuerza por mostrar que a partir del siglo XVI, ante los desgarros religiosos y políticos de Europa debidos a la Reforma y a las guerras de religión, los argumentos escépticos son utilizados

para hacer retroceder las pretensiones de la Razón, fuente de dichos conflictos, y despejar así el camino al fideísmo y al respeto de la costumbre y las instituciones.

Siguiendo esta línea de interpretación, Spinoza no podría ser fácilmente descifrado. Con su caso, asistimos, pues, a un retorno, por parte de Popkin, a la interpretación tradicional: Spinoza, según él, introduce el escepticismo moderno, en el sentido usual del término, en el campo religioso; es decir, Spinoza aplica, en relación a la Biblia y a la religión, el método que hasta entonces aplicaba a la Razón el nuevo escepticismo —entendido como crítica, incluso como crítica devastadora—. Pero aquí chocamos con una dificultad: Spinoza habla explícitamente en ocasiones de escepticismo (por ejemplo, en el *Tratado de la reforma del entendimiento*), y cada vez que lo hace, lo hace para criticarlo. De ahí que Popkin emplee fórmulas como estas: «Aunque Spinoza hizo prueba de semejante escepticismo frente al saber religioso, era totalmente opuesto al escepticismo por lo que hace al “saber racional”, es decir, la metafísica y las matemáticas [...] Spinoza, de toda evidencia, había desplazado el lugar geométrico de la verdad: este último no residía ya en el dominio de la religión, sino en el del saber racional matemático y metafísico» (p. 293).

Dicho de otra manera, Spinoza representaría la articulación del antiescepticismo en materia de ciencia (y de metafísica, si se considera a esta como una ciencia) con el escepticismo más radical en materia de religión. Es aquí, por tanto, donde el escepticismo moderno adquiere su rostro definitivo, ese que erróneamente había sido atribuido a los pensadores del siglo XVI y de comienzos del XVII.

Podemos no demorarnos mucho en las matemáticas y la metafísica. La fórmula de Popkin remite, o bien al espíritu general del sistema (en cuyo caso tendría razón), o bien a ese pasaje del *Tratado de la reforma del entendimiento* en el que Spinoza refuta efectivamente los argumentos escépticos:

Si algún escéptico sigue aún en la duda por lo que se refiere a mi primera verdad y a todas las que deduciremos según la norma de esa primera, ello se debe a que, con seguridad, habla contra su consciencia; si no, debemos admitir que hay hombres con el espíritu cegado o bien de nacimiento, o bien por los prejuicios, es decir,

por algún acontecimiento exterior; [y un poco más adelante:] Si niegan, conceden u objetan, no lo saben. Por ello, es preciso considerarles como autómatas totalmente desprovistos de espíritu.

Si se recuerda que lo que Spinoza pretende constituir es un «autómata intelectual», se comprenderá que lo que reprocha aquí a los escépticos es que no ven que poseemos una idea verdadera. Lo cual equivale a decir que el argumento puede ser dirigido tanto contra la duda cartesiana como contra la duda escéptica.

¿Cuáles son las razones para no dudar? Popkin oscila –parece– entre dos explicaciones. Y esta doble lectura me parece insostenible:

- la primera, aquella según la cual la idea verdadera posee una fuerza tal que no cabe resistencia ante ella (la idea verdadera no es una pintura muda);

- la segunda, según la cual una vez que poseemos una idea clara y distinta de Dios no podemos ya dudar de su existencia ni de la verdad de las ideas claras y distintas.

A decir verdad, ambas tesis son exactas, pero no se sitúan en el mismo nivel del sistema. Popkin parece considerar que una es la profundización de la otra. Ahora bien, la segunda es cartesiana (el Dios veraz), y la segunda, profundamente anticartesiana. Popkin extrae de su lectura la idea de que, para Spinoza, somos escépticos hasta que encontramos la idea de Dios. Esto es falso: la idea verdadera, sea cual sea, nos hace incapaces de duda.

Es preciso volver al comienzo del *Tratado de la reforma del entendimiento*. En él trata de hacer vacilar la idea usual de certidumbre. El itinerario comienza por lo que podríamos llamar, mediante un término que no pertenece a Spinoza, la duda existencial. El narrador atraviesa los desfiladeros de la incertidumbre. Es llevado a distinguir lo que es cierto por naturaleza de lo que es cierto por su modo de adquisición. Que la cuestión sea tratada en términos de certidumbre, y que la actividad en virtud de la cual se llega a la certidumbre se llame meditación (§ 8: *assidua meditatio*), constituye el índice léxico de que el problema es planteado y tematizado sobre un terreno cartesianizante.

En el § 30, y en los que le siguen, Spinoza se pregunta por la *via et methodus*. Esta investigación no se hace al infinito, como

prueba el ejemplo de la fabricación de instrumentos materiales: si para fabricar instrumentos es preciso poseer ya otros instrumentos, entonces se puede demostrar que el hombre no los fabricará jamás. Sin embargo, los fabrica; así pues, la regresión al infinito comporta un error: de hecho, los hombres han fabricado sus primeros útiles con sus instrumentos naturales, a continuación, han fabricado con estos primeros útiles instrumentos más perfeccionados, etc.; sucede lo mismo en lo que concierne a los instrumentos intelectuales. Pero una comparación no es una razón; en el caso de los útiles, se puede imaginar que los instrumentos innatos son el cuerpo, los movimientos y las técnicas del cuerpo. ¿Pero qué sucede en el caso de los instrumentos intelectuales? ¿Cuál es su método de fabricación? Es aquí donde se puede plantear la cuestión de la idea de la idea: se trata de mostrar que no tenemos necesidad de la idea de la idea para tener una idea. E incluso se puede ir más lejos: si nouviésemos la idea, tampoco tendríamos la idea de la idea. Aquí, para comprender la continuación del texto, se ha de suponer la objeción de un cartesiano. Tal objeción se formularía así: «Por supuesto, podemos tener ideas, e incluso ideas verdaderas; pero no son ciertas. Solo un procedimiento previo, que pase por la duda, puede darnos la certeza.» La objeción cartesiana reposa, pues, sobre una disyunción entre certeza y verdad. ¿En qué consiste la respuesta spinozista? A la disyunción entre certeza y verdad, el § 35 del *Tratado de la reforma del entendimiento* responde mediante otra disyunción: entre certeza y método. No es el método lo que nos da la certeza. El método (o idea de la idea) es la reflexión sobre la idea que ya poseemos; produce *auxilia* —instrumentos que permitirán a nuestro entendimiento mejorar su producción—. Pero si no hubiese ya, anteriormente, una idea verdadera, no habría mejora posible (cf. el comienzo del § 38).

¿Qué papel desempeña Dios en semejante razonamiento? En ningún modo sirve de garante a la manera cartesiana. La referencia al «Ser más perfecto» se sitúa en otro punto del razonamiento: cuando de lo que se trata es de determinar cuál es la idea que nos permitirá conocer el mayor número de cosas de la naturaleza.

Queda ahora por tratar la cuestión del escepticismo religioso. En el comienzo del capítulo XV del *Tratado teológico-político*, Spi-

noza, que defiende la tesis de la separación de teología y filosofía, considera la posición de aquellos que las confunden: «Quienes no separan a la filosofía de la teología, discuten si la Escritura debe ser sierva de la Razón, o si la Razón debe ser sierva de la Escritura, es decir, si el sentido de la Escritura debe plegarse a la Razón, o la Razón a la Escritura. Esta última es la tesis de los escépticos, los cuales niegan la certeza de la Razón; la primera es la sostenida por los dogmáticos». El representante principal del dogmatismo es Maimónides, que interpreta los textos bíblicos alegóricamente para conformarlos a la fuerza a la filosofía que le parece encarnar la razón, esto es, a la filosofía de Aristóteles. Lo que Spinoza le reprocha –además del hecho de que la filosofía de Aristóteles es falsa– es que no toma verdaderamente a la Escritura como objeto, sino que la convierte en la simple ilustración, o en la traducción, de una filosofía preexistente. El dogmatismo consiste, así pues, en que solo se encuentra en el objeto que se investiga lo que sobre él se ha proyectado previamente, y en que se liman sus asperezas mediante el rodeo de la interpretación metafórica. El escepticismo, por el contrario, constatando igualmente las contradicciones entre Escritura y Razón, sacrifica a la Razón porque no cree en la certeza de esta. En el caso que nos ocupa, el escepticismo queda representado en la carta en la que el rabino Alfakar critica el método de Maimónides. Lo que a nosotros nos interesa aquí es menos el hecho (previsible) de que Spinoza se opone al método de este exégeta puramente literalista, que el nombre de escepticismo que da a este método, y la manera como lo caracteriza. «Niegan la certeza de la Razón», es la misma fórmula que habíamos encontrado en el *Tratado de la reforma del entendimiento*. Así pues, lejos de presentarse como articulando un antiescepticismo científico con un escepticismo religioso, Spinoza utiliza los mismos términos para hacer la crítica del escepticismo en los dos campos. La continuidad es muy clara también en el argumento que Spinoza les opone: los escépticos, en efecto, «están obligados a admitir como cosas divinas los prejuicios del vulgo de los tiempos antiguos, los cuales prejuicios ocuparán y cegarán su pensamiento». «Prejuicio» «inhibición del pensamiento»: volvemos a encontrar aquí el léxico del *Tratado de la reforma del entendimiento*.

Se puede encontrar otra ilustración en el capítulo IX, donde Spinoza considera los combates de retaguardia entablados por cier-

tos exégetas para salvaguardar a cualquier precio un sentido literal que comporta contradicciones irreductibles entre los libros de la Biblia. Si las explicaciones así forjadas fuesen verdaderas —dice Spinoza—, «me vería obligado a decir que los antiguos hebreos han ignorado su propia lengua, y toda especie de orden en el relato, y me obligaría a reconocer que no hay razonamiento posible, ni regla que seguir en la interpretación de la Escritura, y que está permitido forjarlo todo al antojo de cada cual». La situación teórica aquí considerada es aquella en la que no habría certeza histórica y en la que la ausencia de reglas abriría el camino a la admisión de todas las ficciones posibles. Lo que es denunciado aquí es, de nuevo, el proceder del escepticismo.

En suma, se podría resumir el conjunto de estas cuestiones preguntando qué significa dudar. Se puede otorgar tres sentidos a este verbo:

- padecer la duda (los escépticos; Spinoza cuando constata la duda espontánea);
- poner en duda (los escépticos también cuando construyen sus *tropos*; Descartes en la *Primera meditación*);
- interrogar las razones de una tesis, es decir, sospechar que no es aquello por lo que se hace pasar (es lo que hace Spinoza en el *Tratado teológico-político*).

Solo los dos primeros sentidos pueden remitir al escepticismo. El último remite a una actitud crítica. Son los apologistas de la religión cristiana quienes han ampliado el sentido de este término para incluir en él una crítica de la religión que el escepticismo antiguo no comportaba, al menos esencialmente y bajo esta forma. Pero esta ampliación tiene la contrapartida de impedir que se comprenda verdaderamente el funcionamiento de dicha crítica.

El martirio

Conrad Burgh es uno de los notables más respetados de Ámsterdam en los años 1660. Protege a los heterodoxos y contribuye a la expansión de la atmósfera de tolerancia relativa que distingue por aquel entonces a los Países Bajos de los demás países europeos. Su hijo, Albert, antes de ir a la Universidad de Leyde, estudia latín en la escuela de Franciscus Van den Enden. Esta escuela es un lugar en el que circulan las ideas nuevas, y es en ella donde traban conocimiento numerosos espíritus libres. En ella, probablemente, conoce a Spinoza (quien también se ha iniciado en el latín y en la cultura clásica con Van den Enden). Frecuenta durante esa época los círculos cartesianizantes, abiertos a la crítica de las tesis tradicionales en ciencia, en filosofía y en cuestiones religiosas; y comparte sus ideas. Tal vez también conoce en dicha escuela al médico danés Stenon, que se va a convertir en uno de los grandes nombres de la anatomía. Spinoza y sus amigos —lo dirán más tarde— fundan «grandes» esperanzas en ese joven, Albert Burgh, especialmente dotado¹¹⁹.

Quince años después se produce una serie de acontecimientos inesperados: Stenon se convierte ruidosamente al catolicismo, y no descansa en su empeño por difundir su nueva creencia por los paí-

¹¹⁹ Spinoza lo recordará en la Carta LXXVI, en la que responde a la Carta de Burgh.

ses del Norte. Escribe, entre otras cosas, una «Carta al reformador de la filosofía» para pedirle que abandone sus errores. De ella se habla dentro del círculo de Spinoza, y Albert Burgh aprueba entonces la decisión tomada por el autor del *Tratado teológico-político* de no responderla¹²⁰. Un poco más tarde, el joven parte de viaje a Italia y promete a Spinoza escribirle si le sucede algo que merezca ser contado. Ahora bien, lo que le sucede es que, a su vez, él también se convierte al catolicismo. Escribe entonces, en septiembre de 1675, una Carta a Spinoza en la que le conmina a arrepentirse de sus errores. Esta Carta es una mezcla de preocupación sincera por la salvación del prójimo y de odio hacia sus ideas —más aún, quizá, de odio hacia la posición que las acompaña: la falta de humildad—. «Cuanto más os admiraba en otro tiempo por la penetración y sutileza de vuestro ingenio, más os compadezco y deploro en el presente vuestro desgraciado estado; veo en vos, en efecto, a un hombre que ha recibido de Dios los más bellos dones del espíritu, a un hombre que ama la virtud, que está ávido de ella pero que, no obstante, se deja engañar por el príncipe de los espíritus malignos con su soberbia criminal»¹²¹. En medio del discurso piadoso, algunos argumentos: ¿cómo podéis saber que vuestra filosofía es la mejor, cuando no la habéis comparado con todas las demás? («¿habéis examinado todas las filosofías que se enseñan aquí, en la India y en el mundo entero, por no decir nada de las que aún están por llegar?»); ¿cómo osáis explicar la Escritura por la Escritura sola, cuando la Palabra de Dios está completa solo si se tiene en cuenta la tradición de la Iglesia?; ¿por qué creéis que la razón lo explica todo, cuando tantos testimonios prueban la existencia de hechos de los cuales la razón no puede dar cuenta —los poderes de la varita adivinatoria, los encantamientos, las apariciones de espíritus malignos...—? Tras estos argumentos destructivos, la contrapartida positiva: no se puede negar la doctrina de la Iglesia católica, la cual posee tal cantidad de pruebas de su verdad. Entre ellas, se encuentran las «notas» de la Iglesia verdadera, elaboradas por los controversistas (antigüedad, inmutabili-

¹²⁰ Es así, al menos, como yo interpreto las primeras líneas de la Carta LXXVI. Se ignora si Stenon ha enviado de hecho su carta a Spinoza o si se ha contentado con publicarla.

¹²¹ Carta LXVII de la Correspondencia de Spinoza.

dad, infalibilidad, irreformabilidad), así como otras pruebas no menos clásicas —sobre todo el acuerdo y la vida virtuosa de tantos testigos. «¿Cómo osaréis, por poca atención que pongáis en ello, negar la fuerza de persuasión que ella [la Iglesia católica] extrae del consentimiento de tantas miríadas de hombres entre los cuales se hallan miles que, por la doctrina, el saber, la sutileza verdadera y la solidez de espíritu os sobrepasan y os dominan por cien codos, y que, unánimemente, con una sola voz, afirman que Cristo, hijo del Dios vivo, se ha hecho carne, ha sufrido y ha sido crucificado, ha muerto por los pecados del hombre y ha resucitado...?» Además, y sobre todo, muchos de ellos han sufrido martirio y, a pesar de las persecuciones, la Iglesia se ha expandido por el mundo entero: «Hombres de condición despreciable, vil y baja según el mundo, a los que en nada socorrió el poder de los reyes y los príncipes de la tierra, sino que, al contrario, han sido perseguidos por ellos de todas las maneras y han sufrido las adversidades del mundo, y cuya obra ha prosperado tanto cuanto más se han aplicado los todopoderosos emperadores a impedir la o incluso a oprimirla, haciendo perecer con la muerte de los mártires a tantos cristianos como han podido...» Se observará que en la argumentación de Albert Burgh, expresada un poco confusamente, el hecho del martirio conjuga al menos tres dimensiones: en términos éticos, es una prueba de la virtud de quien lo padece; en términos de verdad, constituye la forma extrema del testimonio; en términos, finalmente, de teología de la historia, el éxito de la Iglesia a pesar de las persecuciones prueba que la Providencia la apoya.

En un primer tiempo, Spinoza no responde. Después, bajo la presión de los antiguos amigos de Albert Burgh, aparentemente consternados por su evolución, se decide a escribirle. Se trata de una Carta en la que en ocasiones la escritura demostrativa se ve acompañada por una ironía mordaz —como en las últimas Cartas a Hugo Boxel, quien también hacía referencia a las apariciones y los encantamientos (dicho sea de paso: es este tono lo que asombra a los lectores que pretenden absolutamente ver en Spinoza a un impenetrable estoico, en contra del espíritu y la letra de su doctrina). Retoma cada uno de los argumentos de su corresponsal. Por ejemplo, ¿ha comparado él mismo su nueva religión con todas las de aquí, de la India y del mundo entero, por no decir nada de las del por-

venir? En cuanto a la filosofía, no tiene más necesidad de la que tienen las matemáticas de semejante comparación: las demostraciones bastan para establecer su verdad. En cuanto al argumento de los mártires, lo aborda desde un doble punto de vista: por una parte, la Iglesia católica no es la única que tiene mártires; por otra, el martirio no prueba nada. El esbozo de una refutación histórica completa el cuadro: el poder de la Iglesia —y el del papa en el interior de la Iglesia— se debe a causas totalmente ajenas a la intervención de la Providencia.

Es digno de nota que Spinoza no oponga a la lista de católicos virtuosos citada por Albert Burgh una lista con los vicios de los hombres de Iglesia, como es habitual en las controversias; señala que este procedimiento, normalmente, provoca más la irritación que la persuasión. Al contrario, reconoce gustosamente que en la Iglesia romana se encuentran muchos hombres de alta cultura y vida irreprochable; incluso, probablemente, más que en cualquier otra Iglesia, por el simple hecho de que es la que más fieles posee; pero, proporcionalmente, se encuentra otro tanto en las demás. Dicho de otra manera, la virtud es la cosa mejor repartida del mundo. Este argumento es bastante típico en los modos de refutación de Spinoza: cuando un interlocutor (ficticio o real) le opone un rasgo de la naturaleza humana, la respuesta spinozista consiste menos en negarlo que en generalizarlo. A los aristócratas que insisten sobre los defectos de la multitud, les responde subrayando que dichos defectos son comunes a todo el género humano y explicando por qué son menos percibidos cuando se trata de los nobles¹²². Aquí hace lo mismo: admite que los católicos romanos, en tanto que individuos, tienen virtudes, pero niega que sean los únicos en poseerlas; niega, por tanto, que se las deban a su Iglesia —lo cual basta para arruinar este punto de la argumentación de Albert Burgh. Entre estas virtudes, se cuenta la resistencia a las persecuciones. Los protestantes neerlandeses del siglo anterior proporcionan un ejemplo, tanto más contundente cuanto que toca directamente a la familia del corresponsal: «... y, por no nombrar a otros, vos tenéis, como no ignoráis, parientes que, en los tiempos

¹²² *Tratado político*, VII, § 27.

del duque de Alba, han sufrido por su fe todo género de suplicios con un alma tranquila y manteniendo la libertad de su espíritu». Un poco más adelante, Spinoza habla de los judíos: «... pero lo que más les enorgullece es que cuentan con más mártires que cualquier otra nación, y que todos los días se acrecienta el número de los que, con una constancia extraordinaria, padecen por la fe que confiesan. Entre muchos otros, yo mismo he oído hablar de Judas el Fiel, quien, cuando se le creía ya muerto, comenzó a entonar el salmo *Oh Dios, pongo mi alma en tus manos* y expiró cantando».

¿Quién es este Judas mártir? «Se trata de Judas el Creyente (*Juda Creente*), una de las más célebres víctimas de la Inquisición en el siglo XVII, figura famosa y renombrada en las diásporas sefarditas»¹²³. No es un marrano (por utilizar la expresión peyorativa con la que los españoles designaban a los descendientes de los judíos convertidos); es un cristiano viejo que, habiendo estudiado hebreo y el Antiguo Testamento en Salamanca, llega a la conclusión de que la religión de Moisés es la sola verdadera. Merito en prisión, rechaza retornar al cristianismo y es quemado en el auto de fe de Valladolid en 1644. El ejemplo es tal vez más fuerte aún por el hecho de que, con él, el testimonio de un católico que ha sufrido hasta la muerte por cambiar de religión es opuesto a la prueba mediante el testimonio en favor de los católicos.

Se observará que las expresiones utilizadas, en los dos casos —judíos y protestantes—, subrayan la fuerza de ánimo y la constancia de los mártires, no la fe que defienden. Spinoza, así pues, acepta su dimensión ética¹²⁴ rechazando al mismo tiempo su eficacia veritativa. Por el simple hecho de que se extiende a todas las confesiones, defensoras de las doctrinas más opuestas, el martirio no puede probar nada. Este es también, por lo demás, un argumento tradicional de las Iglesias cuando de lo que se trata es de distinguir a sus mártires de los de las demás. En el fondo, como sucede en el caso de los milagros y de los profetas, las tradiciones religiosas se han visto obligadas a establecer criterios de distinción que se volverán

¹²³ Y. H. YERUSHAMI, *Sefardica. Essais sur l'histoire des Juifs, des marranes et des nouveaux-chrétiens d'origine hispano-portugaise*, Chandeigne, 1998, p. 201.

¹²⁴ Más adelante veremos que, de hecho, en el plano ético, es llevado a matizar la lección que él mismo saca.

contra ellas (la Biblia misma nos dice que hay falsos milagros y falsos profetas). Lo que Spinoza subraya especialmente, al final de su respuesta a Burgh, es que incluso si el martirio probase algo, lo probaría para todos los cristianos, no solo para los católicos romanos –por tanto, es preciso prescindir de las etiquetas y considerar la historia real de la Iglesia, la cual, en virtud de un proceso complejo pero no providencial, ha concedido al obispo de Roma un poder que no poseía en su origen.

Es aquí donde interviene la referencia histórica: no dudo –concluye Spinoza– de que lleguéis a arrepentiros de lo que habéis escrito «si aceptáis examinar la historia de la Iglesia (acerca de la cual sois muy ignorante), de manera que podáis ver cuántas falsedades se contienen en los libros pontificales¹²⁵, y mediante qué hado y qué artes el pontífice romano ha conquistado la primacía de la Iglesia». Spinoza conoce esta historia de la Iglesia cristiana; se puede pensar que la ha estudiado en un libro que será hallado tras su muerte en su biblioteca: la obra sociniana de Sandius sobre la historia de las controversias. Se encuentra dispersa en sus propias obras, sobre todo en el *Tratado teológico-político*. Es importante señalarlo, porque a menudo se rastrean en ese libro los elementos de una historia del pueblo hebreo¹²⁶ (los cuales se encuentran en ella); pero también se encuentran en él los elementos (más elípticos) de una historia de las Iglesias cristianas. Así, por ejemplo, en el capítulo XIX del *TTP* se menciona la manera como la Iglesia se ha arrogado poco a poco el derecho de juzgar a los emperadores (el episodio siempre citado de Ambrosio condenando a Teodosio¹²⁷), las luchas entre Sacerdocio e Imperio, el momento, finalmente, de la Reforma, en el que algunos clérigos, solo con la pluma, han tenido éxito rápidamente en aquello en lo que los emperadores han fracasado durante siglos.

¹²⁵ Con este adjetivo se pueden designar las obras que defienden el carácter providencial del poder del soberano pontífice de los católicos; con él también se puede designar, más ampliamente, el conjunto de los libros católicos, pues es el término normalmente utilizado por Spinoza en este sentido (*catholicus*, en su escritura, es, por el contrario, sinónimo de *universal*, como indica la etimología y el uso de la época).

¹²⁶ Es el caso del trabajo fundamental de Alexandre MATHERON, *Le Christ et le salut des ignorants*, París, Aubier, 1971.

¹²⁷ *TTP*, XIX.

Lo interesante de este triple argumento es que la cuestión del martirio muestra en Spinoza una problemática en la que se van desplegando poco a poco sus tesis religiosas y políticas. Aunque ligada a la provocación particular nacida de la carta de su correspondencia, la respuesta a Albert Burgh reúne ciertos elementos que pueden ser leídos en otros textos de nuestro filósofo.

Así, cuando Spinoza analiza la historia de los hebreos es llevado a plantearse la cuestión del derecho de los ciudadanos a rebelarse contra la autoridad (o simplemente a negarle obediencia) en nombre de sus creencias religiosas. En efecto, encontramos en ciertos episodios bíblicos el mismo mecanismo a que Albert Burgh hace referencia: Daniel y los macabeos han recibido una orden divina que consideran susceptible de ser opuesta a las leyes del rey de Babilonia o de Antíoco. ¿Cuál es el peligro de tal referencia? Autorizar a todos aquellos que, dentro del Estado, se creen investidos de una misión a rebelarse contra el soberano. Frente a este peligro, todos los teóricos de la supremacía del Estado en el siglo XVII deben tomar posición y elaborar argumentos que muestren que el modelo bíblico no es aplicable. Encontramos la misma línea de defensa en Hobbes o entre los defensores neerlandeses del partido de los regentes. En el fondo, si se permite que los textos bíblicos sirvan de modelo directo a una actitud política, se corre el riesgo de observar rápidamente el tradicional deslizamiento que caracteriza a la lógica del martirio: se comienza por aceptar la muerte (pasivamente) por la propia creencia cuando esta está perseguida; eventualmente, se pone a prueba la propia fe provocando uno mismo la persecución; después, en lugar de dejarse matar, se acepta morir en combate tomando la ofensiva para defender la propia fe; y finalmente se toma la ofensiva incluso aunque la propia fe no haya sido atacada directamente, pues el soberano es juzgado impío. Poco a poco, el reconocimiento del derecho de Dios conduce a conmover los cimientos del Estado, incluso a destruirlo, y con él la paz y la seguridad de todos.

En este asunto, el estatuto de los mártires se acerca al de los profetas. Sea cual sea su virtud personal, Spinoza no considera que los profetas perseguidos sean absolutamente dignos de elogio. Cuando anteponen las exigencias de la virtud a las de la paz pública, ponen en peligro a la justicia y la caridad que pretenden de-

fender (y que, probablemente, quieren defender sinceramente: Spinoza no les considera como impostores): «Los profetas, esto es, simples particulares, debido a la libertad que tenían de instruir, de lanzar invectivas y de acusar, irritaron a los hombres más de lo que les corrigieron»¹²⁸. Por ello da la razón (y subraya que la Biblia da la razón) a los reyes que los meten en prisión, o, por lo menos, a algunos de ellos: «Incluso los reyes piadosos juzgaron a menudo que los profetas eran insoportables debido a la autoridad que poseían de juzgar a propósito de la piedad y la impiedad de las acciones y de castigar a los reyes mismos en caso de que emprendiesen alguna acción pública o privada que fuese contra su juicio. El rey Asá, de quien la Escritura atestigua que reinó piadosamente, condenó al profeta Ananías a ser encerrado en una mazmorra porque este se atrevió a reprenderle y a increparle por el pacto que aquel había establecido con el rey de Aramea»¹²⁹. De donde se sigue esta conclusión: «Existen, además de este, otros ejemplos que muestran que la religión ha recibido más perjuicios que beneficios de semejante libertad [la que se arrogaron los profetas], por no decir nada de las muchas guerras civiles que engendró el excesivo derecho que dichos profetas se arrogaron»¹³⁰.

Por ello es importante restringir la aplicación directa del modelo religioso a la política. Un primer argumento consiste en extraer de la Escritura misma ejemplos en los que Dios, a través de sus profetas, ordena la sumisión a la autoridad. Así, Jeremías ordena a los hebreos que se sometan a los reyes de Babilonia: «No cabe duda, en efecto, de que desde el momento en que los hebreos cedieron su derecho al rey de Babilonia, el reino de Dios y el derecho divino dejaron de existir. Este hecho mismo hizo que quedase anulado el pacto por el que habían prometido obedecer a todo cuanto Dios les comunicara y que constituía el reino de Dios»¹³¹. Por ello les dice Jeremías: «velad por la paz de la ciudad

¹²⁸ *TTP*, XVIII. Si se compara esta frase con la que ha sido citada anteriormente (comienzo de la Carta LXXVI), se constatará que Spinoza reprocha aquí a los profetas caer, precisamente, en el error que él mismo trata de evitar: irritar en lugar de persuadir.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *TTP*, XIX.

a la que os he traído cautivos, pues su pureza será la vuestra». Un segundo argumento consiste en limitar el derecho a autoproclamarse portavoz de la religión: «Mas se me preguntará, ¿con qué derecho los discípulos de Cristo, es decir, simples particulares, podían predicar la religión?»¹³²; «respondo que con el derecho que les confería el poder que habían recibido de Cristo contra los Espíritus impuros (ver Mateo 10,11)». Este criterio va a ser generalizado: «En efecto, he advertido expresamente al final del capítulo XVI que cada cual está obligado a guardar fidelidad incluso al tirano, excepto aquel a quien Dios hubiera prometido, mediante una revelación cierta, un socorro particular contra el tirano. Nadie, por tanto, puede aplicarse a sí mismo este ejemplo, a no ser que haya recibido el poder de hacer milagros, lo cual se infiere evidentemente, además, del hecho de que Cristo ha dicho a sus discípulos que no teman a aquellos que matan los cuerpos (ver Mateo 10,28). Si esto mismo le hubiese sido dicho a todos y cada uno, habría sido vano instituir un Estado, y el dicho de Salomón: *hijo mío, teme al Señor y al rey* (*Proverbios*, 24, 21), sería un dicho impío, lo cual está muy lejos de la verdad. Por ello es preciso reconocer, necesariamente, que la autoridad concedida por Cristo a sus discípulos les fue dada a ellos personalmente, y que nadie puede aplicarse este ejemplo»¹³³. El carácter excepcional, y no ejemplar, de la misión ha de ser subrayado. Volvemos a encontrarlo al comienzo del *Tratado político*. Cuando Spinoza demuestra que no se debe conceder a los cultos exteriores el valor suficiente como para que la paz y la tranquilidad públicas puedan ser turbadas por su causa, emplea de nuevo la misma restricción: «Por lo demás, es cierto que el derecho de la naturaleza, es decir, la decisión divina, no ha hecho de mí un defensor legítimo de la religión. En efecto, de ninguna manera tengo el poder que tenían antaño los discípulos de Cristo de expulsar a los espíritus inmundos y de hacer milagros. Sin embargo, ese poder es tan necesario para propagar la religión ahí donde está prohibida, que sin él no solamente se pierde, como se dice, el óleo y el afán, sino que además se suscitan numerosos tumultos, de los cuales todos

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*

los siglos han conocido los más funestos ejemplos»¹³⁴. Así, por una parte, el texto bíblico mismo da en general a los pueblos la consigna de obedecer a los soberanos sin poder oponerles una exigencia de carácter religioso; por otra, los contraejemplos solo pueden tener un estatuto de excepción no imitable, marcado por unos poderes extraordinarios que impiden su generalización¹³⁵.

Esta problemática del martirio, así pues, forma parte de una configuración que encarna precisamente todo aquello contra lo cual edifica su teoría política: detrás del martirio, de la profecía, del milagro, Spinoza descifra las tentativas de levantar a la muchedumbre en contra del soberano y –también– en contra de los hombres libres de espíritu. La fuerza de su razonamiento se nutre del hecho de que extrae sus argumentos no solo de la teoría del Estado –que él construye a partir de un análisis del pacto y, de manera menos clásica, del análisis de las pasiones–, sino también de la Escritura santa misma. Se trata, pues, de volver el texto bíblico contra esta política clerical, la cual presenta dos flancos: de un lado, se apoya en la muchedumbre; del otro, la manipula. «Se reina de la manera más violenta ahí donde las opiniones que dependen del derecho de cada cual, derecho que no se puede abandonar, son tenidas por crímenes. Más aún, ahí donde esto sucede, es el furor de la plebe lo que, comúnmente, reina más.» La política de los fariseos (surgidos de la plebe) constituye un buen ejemplo: «A ejemplo de los fariseos, los peores hipócritas, agitados por la misma rabia a la que llaman celo por el derecho de Dios, han perseguido en todas partes a hombres de probada probidad e ilustres por su virtud, los cuales, por ello, han sido detestados por la plebe. Han recriminado públicamente sus opiniones, y han inflamado contra ellos el furor de la multitud feroz»¹³⁶. Se observará que la muchedumbre (*plebs*, *multitudo*) es caracterizada en este pasaje mediante rasgos (el furor,

¹³⁴ *Tratado político*, III, § 10.

¹³⁵ Se podría añadir, por lo demás, que el capítulo VI del *TTP* ha mostrado la imposibilidad de los milagros en sentido estricto (las operaciones contrarias a las leyes de la naturaleza), pero esto no es demostrativo: bastaría, en efecto, con que los creyentes pudiesen ejecutar milagros en sentido amplio, es decir, actos que dependiesen de leyes naturales aún desconocidas.

¹³⁶ *TTP*, XVIII.

ira, la ferocidad, *saeva multitudo*, la licencia procaz, *procax insolentia*) tomados del vocabulario de la nobleza romana y de sus historiadores. Y se observará igualmente que aquí nos deslizamos desde la revuelta contra el soberano a la persecución de los hombres virtuosos. El matiz no es pequeño, pues vemos cómo de repente se introduce una diferencia distinta de la que separa al Estado de sus adversarios. Ciertamente, ambas demarcaciones pueden solaparse provisionalmente, puesto que los hombres probos y virtuosos son buenos ciudadanos y, por tanto, apoyan al Estado contra los rebeldes. Pero, ¿qué sucedería si el Estado, por una razón u otra, se volviese repentinamente contra estos buenos ciudadanos?

Spinoza es muy sensible al hecho de que la sociedad no está constituida únicamente por derechos e intereses; la dimensión imaginaria es un componente efectivo e importante. Toda teoría política que lo olvide se condena a la impotencia, y, entre los constituyentes de lo imaginario, lo que pertenece al orden de lo sagrado desempeña un papel esencial: «todo el mundo sabe, en efecto, qué importancia tienen para el pueblo (*apud populum*) el derecho y la autoridad en lo que se refiere a los asuntos sagrados, y cómo dicho pueblo está suspendido de los labios de quien los detenta. Se puede afirmar, por tanto, que estar investido de esta autoridad es reinar enteramente en las almas. Quien pretende arrebatársela al soberano trata, pues, de dividir el Estado»¹³⁷. Aquí se hace preciso poner ejemplos —o más bien poner «uno solo que reemplazará a todos»—: «Como este derecho le fue concedido de manera absoluta al pontífice romano, comenzó poco a poco a tener a todos los reyes bajo su poder, hasta que finalmente alcanzó la cumbre del imperio. Y todo lo que posteriormente han intentado los monarcas, sobre todo los emperadores germánicos, para disminuir, por poco que fuera, su autoridad, no ha dado ningún fruto, sino que, al contrario, la ha multiplicado incluso»¹³⁸. Dicho de otra manera, la historia real de las Iglesias cristianas no sirve solamente para refutar la ingenua creencia de Albert Burgh en su historia providencial. Sirve en primer lugar para ilustrar la potencia fáctica del imaginario religioso en que está sumergido el

¹³⁷ *TTP*, XIX.

¹³⁸ *Ibid.*

Estado. Se comprende, pues, la importancia del argumento extraído de la Reforma: el cisma ha tenido éxito porque también él estaba enraizado en el mismo imaginario religioso que los emperadores no habían sabido poner a su servicio: «Sin embargo, lo que ningún monarca había conseguido ni por el hierro ni por el fuego, lo han conseguido los hombres de Iglesia únicamente con la pluma; que se juzgue en virtud de ello la fuerza y la potencia de este derecho, y cuán necesario es que el soberano se reserve para sí mismo tal autoridad.» El término *derecho* no debe aquí llamarnos a engaño: para Spinoza, el derecho no es, en general, nada más que un complejo pasional, y la religión es la más potente de las pasiones.

Queda por explicar por qué este derecho ha sido causa de tantas disputas y guerras en los Estados cristianos —en estos, probablemente, más que en otros Estados—. Ello se debe a la especificidad histórica del cristianismo. A diferencia de la religión de los hebreos —y tal vez de la mayor parte de las religiones anteriores, si juzgamos por lo que Spinoza dice de los romanos y los persas—, el cristianismo ha sido fundado por simples particulares. En su origen no está la emanación de un Estado. Ello le asegura ciertos rasgos que Spinoza juzga positivamente: mientras que la enseñanza de Cristo no posee ningún contenido particular (es idéntica, en lo esencial, al núcleo de la ley judía), extiende su contenido general más aún de lo que lo había hecho Jeremías. El precepto del amor al prójimo se hace, por fuerza, universal —pues no está enunciado dentro de los límites de un Estado. Pero al mismo tiempo esta universalidad lleva en su interior la fuente de los cismas: será precisa la adaptación a las particularidades nacionales, y sobre todo a la de la nación culturalmente dominante: la griega. Será preciso, pues, hablar en términos de filosofía, esto es, importar a la nueva religión las querellas que acompañaron a las sectas filosóficas griegas¹³⁹. Por otra parte, el carácter de simples particulares de los fundadores va a acarrear otra consecuencia catastrófica: al no detentar soberanía alguna, se acostumbran (y acostumbran a sus fieles) a actuar al margen de las leyes del Estado.

¹³⁹ *TTP*, XI.

Detengámonos un momento. ¿Se trata de un simple accidente histórico, o se esconde una necesidad en este proceso? ¿Cómo es que esta nueva religión ha sido creada por simples particulares, como subraya Spinoza en múltiples ocasiones? No ha podido ser constituida por el Estado de los hebreos, pues este ya no existe en el momento en que surge el cristianismo; tampoco ha podido ser constituida en nombre del Estado romano, pues su doctrina, el amor al prójimo, parece específicamente judía (o al menos parece producto de una evolución del axioma que resume la situación del Estado hebreo) —en todo caso, es directamente contraria al principio que resume el *ingenium* romano: la violencia perpetua. Por otro lado, la doctrina ha consistido en aislar el núcleo del Estado hebreo «desbloqueando» sus límites más de lo que Jeremías lo había hecho. En efecto, este extiende dicho principio no ya al solo pueblo hebreo, sino al imperio del que, en adelante, este formará parte. ¿Por qué no actúa Cristo de la misma manera? ¿Por qué no considera el imperio romano a la manera como Jeremías consideraba el imperio babilonio? Aquí se hace preciso distinguir: por lo que concierne a la obediencia al poder, es esto, efectivamente, lo que sucede; hay incluso una constancia de este punto de vista entre los ideólogos hebreos, al menos tal como Spinoza les cita: Moisés enseña la obediencia a la ley; cuando el pueblo se ha dado reyes, Salomón enseña *teme a Dios y al rey*; Jeremías ordena velar por la pureza del imperio; Jesús enseña a dar al César lo que es del César... Pero hay una diferencia en la definición del campo de aplicación de la máxima del amor al prójimo. Aunque Spinoza no lo dice explícitamente, puede ser deducida del carácter particular del imperio romano: se trata de un imperio que carece de exterior, que se quiere universal; no hay, por tanto, razón para limitar la aplicación de la máxima. En realidad, Spinoza insiste más sobre el hecho de que Cristo prevé que los judíos van a ser dispersados entre todos los pueblos. Sin embargo, ¿cómo puede preverlo? Probablemente porque desde ese momento el mundo se abre y el imperio carece de límites. Notemos, de paso, que esta fórmula de Spinoza va a contracorriente de la explicación cristiana tradicional (el exilio de los judíos como castigo).

Volvamos sobre la especificidad del clero cristiano. Mientras que, por lo que concierne a Cristo, Spinoza insiste más bien en

los aspectos positivos de su mensaje, el tono cambia cuando trata de sus sucesores. Pablo, sea cual sea el interés de su doctrina filosófica, es la fuente de los cismas que han sacudido al mundo cristiano. Los apóstoles y sus sucesores, sobre todo, no son tal vez capaces de comprender la doctrina, pues Jesús se vio obligado a hablarles mediante parábolas. Finalmente, mientras que Cristo no parece haberse cuidado de los ritos (Spinoza, al menos, no menciona ninguno), la Iglesia, una vez nacida, se ha visto obligada a constituir una cierta cantidad de ellos. «Los primeros que han enseñado la religión cristiana no fueron reyes, sino simples particulares que, contra la voluntad de quienes detentan la soberanía a que estaban sujetos, se acostumbraron durante mucho tiempo a reunirse en iglesias privadas, a instituir y administrar los oficios sagrados, a ordenar y decidirlo todo ellos solos, sin tener para nada en cuenta la soberanía del Estado»¹⁴⁰. Este acostumbramiento es, en gran medida, parte de las determinaciones históricas que han dado su figura propia a la religión cristiana: «Cuando muchos años más tarde la religión comenzó a introducirse en el Estado, los hombres de Iglesia debieron enseñársela a los emperadores mismos bajo la forma que habían determinado para ella. Así es como consiguieron fácilmente ser reconocidos como sus doctores e intérpretes y, además, como los pastores de la Iglesia y, por así decir, los vicarios de Dios»¹⁴¹. La doble especificidad siguiente fue constituida una vez instituido el sistema Estado / Iglesia; de lo que se trataba era de completar el conjunto de manera que se impidiese al soberano poseer una legitimidad dentro de la Iglesia —una regla institucional: el celibato; una complicación teórica: la multiplicidad de dogmas (opuesta a los dogmas muy sencillos de la religión universal y, aparentemente, de las demás religiones)¹⁴².

Spinoza se interesa en grado sumo por esta cuestión de los ritos, aunque no la tematice en un pasaje único; la cuestión de los oficios sagrados, de los lugares en que se celebran, etc., aparece en múltiples pasajes de su obra:

¹⁴⁰ *TTP*, XIX.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² *Ibid.*

– al comienzo del *TTP*: la iglesia se convierte en un teatro en tiempos de decadencia de la fe;

– al comienzo del *Tratado político*: lo que se dice en la iglesia, o en el lecho de muerte, es muy diferente de lo que se dice en la corte o en el foro (esto es, los mismos individuos no solamente pronuncian discursos diferentes, sino que sus comportamientos son distintos según los lugares en que se encuentren; no obstante, creen la misma doctrina, pero con diversos grados de adhesión);

– en los capítulos del *Tratado político* sobre la aristocracia, Spinoza se ocupa de regular el culto y los lugares de adoración de la religión nacional a fin de asegurar su superioridad sobre los ritos de los plebeyos;

– en los capítulos teológicos del *TTP*, Spinoza se interesa por los ritos de los judíos y por la circuncisión (cap. III), por la manera como Moisés instituye los ritos de los hebreos (cap. V) y por la manera como el rey David crea él mismo los ritos del Templo (cap. XIX);

– finalmente, hay un solo pasaje en el que Spinoza considera los ritos que no han sido creados por el Estado: los patriarcas (de los que habla muy poco), por una parte, han retomado los ritos de las naciones en las que han vivido (lo cual parece confirmar una vez más que los únicos ritos legítimos son los nacionales) y, por otra y además, han añadido algunos ritos utilizados para llamar a la devoción –los cuales parecen, pues, consecuencias necesarias de la estructura de la naturaleza humana.

Hay, por tanto, una especificidad casi absoluta del cristianismo: la creación de ritos no estatales. Esta es tal vez también una de las claves de la abundancia de mártires cristianos, pues, en materia religiosa, se muere y se mata más frecuentemente por la diferencia de los ritos que por la creencia interior. El martirio, pues, parece pertenecer a una patología de la religión que no prueba nada y que es inútil, incluso perjudicial.

En definitiva, parece que el pensamiento spinozista no hace ningún lugar a un pensamiento positivo del martirio. Y sin embargo, el teatro de los mártires aparece en el último capítulo del *TTP*. Pero no se trata en él de mártires de la religión. Se trata de

los suplicios a que los tiranos someten a las gentes honestas en función de sus ideas —lo más a menudo, por lo demás, por la presión ejercida por la muchedumbre y el clero—. Así, el deslizamiento de la lógica del martirio se corresponde con un deslizamiento de la lógica de la persecución: de la lucha de los soberanos contra los creyentes, a la lucha de los creyentes contra el Estado, y a la lucha de unos y otros contra las gentes honestas. Ello es bastante típico de la manera como Spinoza desplaza progresivamente el acento cuando trata una problemática recibida. Se acerca a Hobbes y luego se aleja de él. El primer movimiento es perfectamente hobbesiano; el segundo lo es mucho menos, e incluso se opone abiertamente al inglés. Como en Hobbes, el soberano es el intérprete de la religión; pero a este le interesa conceder la libertad de conciencia para no provocar la indignación de los ciudadanos por su violencia, indignación que amenaza con precipitar su caída. A propósito de los buenos ciudadanos que son perseguidos, Spinoza subraya su constancia en los suplicios (*tolerantia*), pero, conformemente a sus posiciones generales, no hace de ello una prueba de la verdad de sus convicciones. No son tanto mártires de la verdad cuanto mártires de la libertad. Y si se les menciona para apoyar la libertad de conciencia, ello se debe a que el espectáculo que ofrecen empuja a la muchedumbre a la indignación; el poder mismo, por tanto, tiene un cierto interés en no hacer mártires. Spinoza no indica aquí cómo conciliar este precepto con la enseñanza maquiaveliana; ¿es preciso crear ejemplos?

El estilo retórico de este pasaje hace pensar en los modelos romanos: no estamos lejos de Tácito (cuya fórmula cita Spinoza: hoy podemos pensar lo que queramos y decir lo que pensamos). En este sentido, la sombra de Agrícola planea sobre estas páginas. Pero también encontramos en ellas la atmósfera del libro de los *Maca-beos*. Spinoza no lo cita aquí; sin embargo, lo conoce bien. Para él, se trata de un texto «apócrifo», según la terminología protestante (es decir, un texto que forma parte de esos libros que los exégetas católicos llaman *deuterocanónicos*), pero que puede poseer un valor histórico. Ahora bien, queda algo de su estilo en este último capítulo del *TTP*, pero posiblemente este libro mismo, el de los *Maca-beos*, es testimonio de una evolución en el interior de los escritos bíblicos. Por ejemplo, considera la muerte por la religión de otro

modo que el libro de los *Reyes*. En cualquier caso, la problemática de Spinoza y de sus modelos romanos recuerda útilmente que se puede aceptar morir por una causa justa (o considerada justa) sin esperar recompensa alguna en otra vida. La ideología cristiana ha hecho que esto último se olvide fácilmente. La lección de Tácito es conforme con la de la *Ética*: las normas de la conducta justa son demostrables antes del descubrimiento de la eternidad del alma humana.

Procedencia de los textos

Algunos de los estudios publicados en este volumen ya han aparecido, bajo otra forma, en revistas o ediciones colectivas.

- «Epicure et Spinoza: la physique», *Archives de Philosophie*, 1994/3 (*Spinoza, Epicure, Gassendi*), pp. 459-469.
- «Spinoza, Tacite et les Juifs», en P.-F. MOREAU (ed.), *Architectures de la Raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Fontenay, ENS Editions, 1996.
- «*Mens et Intellectus*. Le jeune Spinoza face à Descartes», *L'Enseignement philosophique*, Julio-Agosto 1997.
- «Les *Principia* de Spinoza», *Revue d'histoire des sciences*, 2001, 58/1, pp. 53-66.
- «Spinoza et l'athéisme», en L. VINCIGUERRA (ed.), *Quel avenir pour Spinoza?*, París, Kimé, 2001.
- «Matérialisme et spinozisme. Les deux axes de la fin d'Éthique V», en *Materia actiosa. Antiquité, âge classique, Lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch*, París, Honoré Champion, 2000, pp. 253-259.
- «Langage et pouvoir chez Spinoza», en *Langage et Pouvoir à l'âge classique*, Besançon, Presses Universitaires de Besançon, 2001.
- «La duperie de soi», en A. GIOVANNONI (ed.), *Figures de la duperie de soi*, París, Kimé, 2001.
- «Qu'est-ce que la philosophie? Spinoza et la pratique de la démarcation», en D. BOSTRENGHI (comp.). *Hobbes e Spinoza. Atti del convegno di Urbino*, Nápoles, Bibliopolis, 1993.

- «Le vocabulaire psychologique de Spinoza et le problème de sa traduction», en Z. von MARTELS, P. STEENBAKKERS, A. VANDERJAGT (eds.), *Limae labor et mora. Opstellen voor Fokke Akkerman ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag*, Damon Leende, 2000, pp. 184-188.
- «Note sur les prophètes dans le *Traité théologico-politique*», *Philosophiques*, Besançon-Paris, 1998, pp. 185-192.